ADOLFO OMODEO

RELIGIONE E CIVILTÀ

DALLA GRECIA ANTICA AI TEMPI NOSTRI

NUOVA EDIZIONE
A CURA DI B. CROCE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1948

AVVERTENZA

Questo libro fu pubblicato nel 1924 (Roma, Principato), quando ancora si vagheggiava una riforma della scuola italiana che la portasse al grado a cui la libera cultura italiana si era levata durante il laborioso ventennio che precesse la prima guerra mondiale. S' intitolava: *Storia della religione dalla Grecia antica al cristianesimo*, e nel frontespizio era detto: « ad uso degli istituti tecnici ». Ma il rivolgimento che seguì poco appresso, non solo corruppe o fece inaridire i germi che erano stati inseriti nel nuovo ordinamento scolastico, ma spezzò le speranze di una severa istruzione religiosa della studiosa gioventù italiana, per essersi stabilita allora una stretta e lunga collaborazione tra Chiesa e fascismo, auspici i gesuiti. Così il libro fu tolto di tra quelli destinati alla scuola e l'editore lo ripresentò, immutato nel testo, ad uso di tutte le persone colte, col nuovo titolo, che ora gli rimane, di *Religione e civiltà dalla Grecia antica ai tempi nostri*.

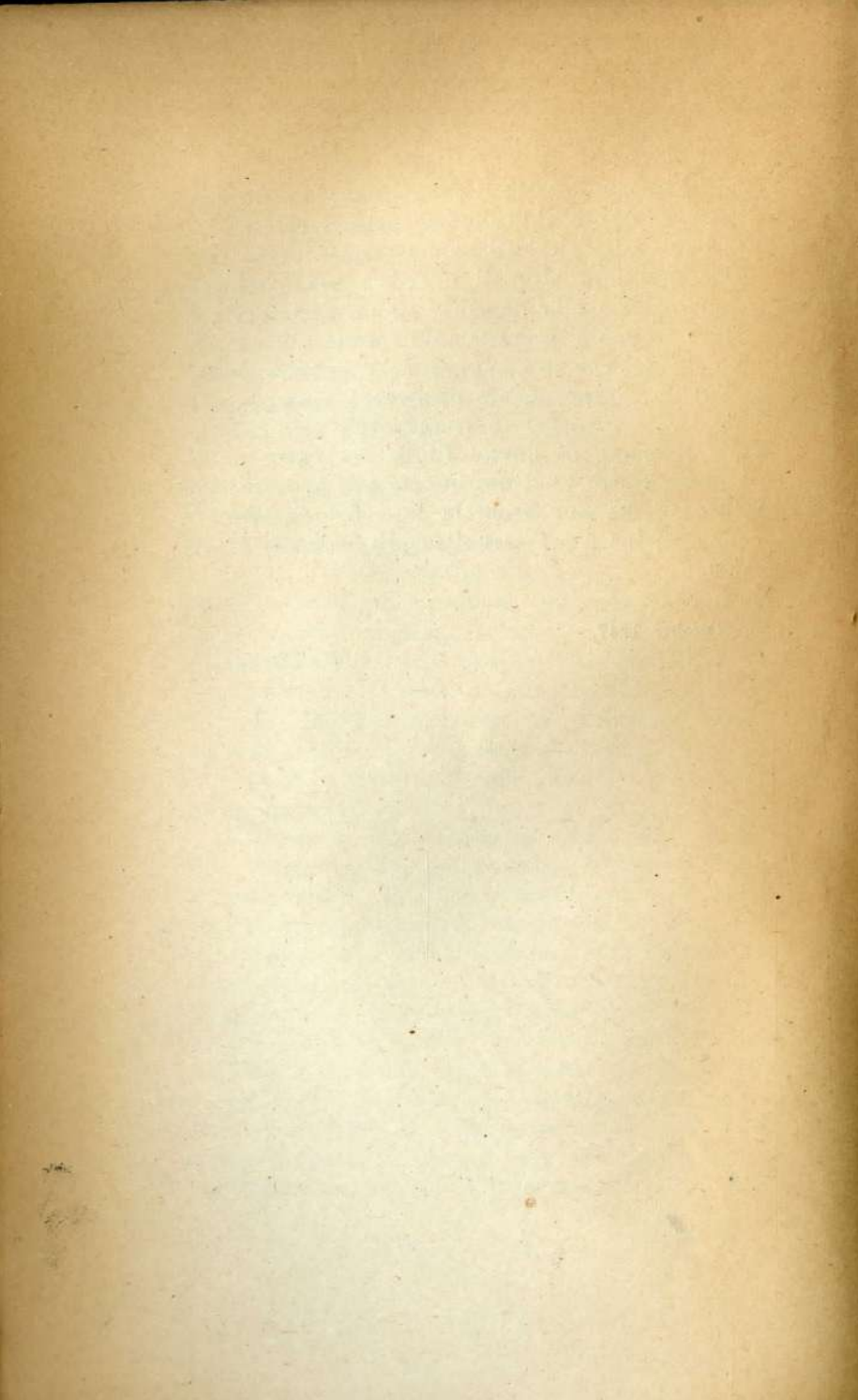
Le parole che ad esso premise l'autore, molto modeste quali si addicono a chi ama fare assai ma promettere poco, non debbono lasciarne celata la originalità, dovuta alla potenza che altamente l'Omodeo possedeva di cogliere la sostanza storica

dei fatti e degli eventi e intenderne le connessioni spesso nascoste ma non perciò meno operose. Nel breve giro delle sue pagine, è dato assistere al dramma che fu di secoli e millenni e d' innumeri anime e che qui sembra contrarsi nell' intimo di un'anima sola, onde dalle religioni, nelle quali l'uomo religioso e il cittadino di uno Stato combaciavano affatto e il primo ne era limitato, si passò con lentezza e travaglio alla religione universale ed umana, che ebbe i suoi precorrimenti nelle religioni dionisiache, nei misteri orientali, e nelle filosofie, e si affermò nel Cristianesimo, che è il lievito anche dell'età moderna e della nostra, e non perirà e non vacillerà se non col perire e vacillare della civiltà stessa, ora minacciata dal ritorno delle « religioni di stato », quali che siano, e materialistiche anche quando dicono di opporsi al materialismo. I tratti di questa storia sono dall'Omodeo incisi fortemente così nella sua linea generale come nelle svariatissime vicende, contrasti ed episodii, attraverso i quali e mercè dei quali si venne attuando.

Nè meno è ammirabile, in questo come negli altri volumi storici dell'Omodeo, l' imparzialità, la quale non è già, come si crede, una virtù particolare da raccomandare allo storico, ma è il suo lavoro proprio d' indagine della verità e segna il vigore della sua mente, cosicchè la gioia che da ciò egli attinge è tale e tanta da soverchiare e vincere il dolore di quelle verità che contrariano i suoi affetti personali: pari al poeta che disacerba il suo duolo cantando, cioè immergendosi nella gioia della bellezza. Essere imparziale per uno storico importa, per dire la cosa in lingua povera, possedere ingegno; e d' ingegno l'Omodeo era

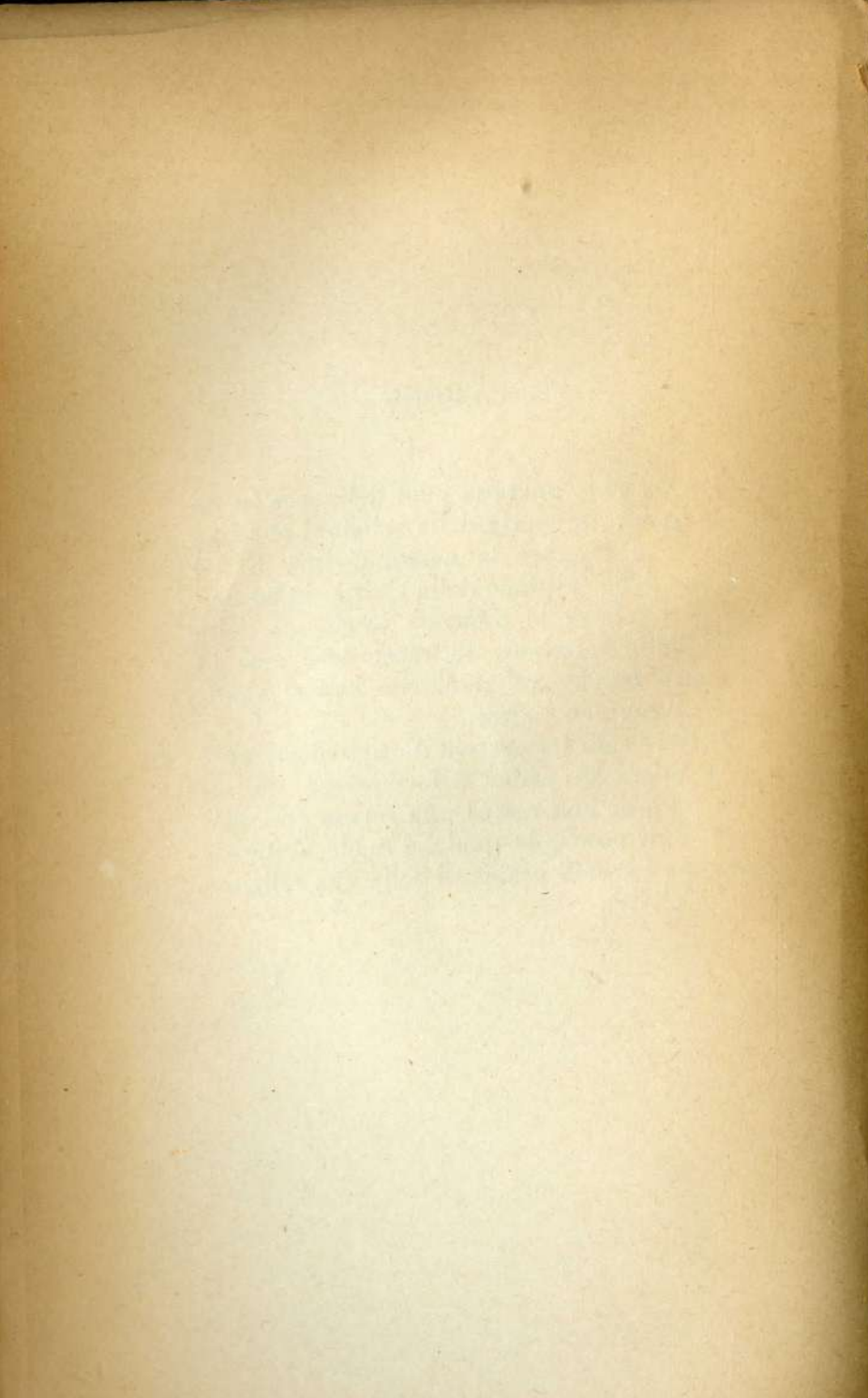
doviziosamente dotato; il che non sanno o fingono di non sapere o ridicolmente negano coloro che per basse mire clericali hanno osato e osano scagliare, nei loro giornali e riviste pseudoscientifiche, ingiurie alla memoria di un uomo la cui statura troppo li sovrasta. Ma coteste viltà suscitano, in noi che lo conoscemmo e lo ricordiamo, non tanto sdegno quanto disprezzo; e meglio che indugiare a castigarle e svergognarle vale il fatto della ristampa di questo libro, dal quale molti potranno trarre vital nutrimento per la seria vita religiosa, che non teme la luce del pensiero e della dottrina e per essa si fa più profonda e più salda.

Ottobre 1947.

B. Croce.

PREFAZIONE

La presente operetta vuol delineare in un unico quadro la storia delle religioni che han concorso a formare la nostra civiltà. E nel concetto dello sviluppo della civiltà, io ho tentato di risolvere la difficoltà intrinseca della storia delle religioni: di raccordare cioè in un unico quadro religioni che non si continuano l'una con l'altra.

Il libro non ha pretese d'originalità: vuol essere opera di prima informazione. Si lusinga però di non essere una sciatta compilazione, e di potere in qualche modo aiutare a ripensare i grandi problemi della vita religiosa e della civiltà.

A. O.

LA RELIGIONE GRECA

Le fasi più antiche della civiltà ellenica.

Non bisogna confondere la religione greca con la mitologia. La mitologia è la catalogazione delle storie degli dei, dei semidei e degli eroi che noi ritroviamo nella letteratura e nelle figurazioni artistiche dell'antichità, prescindendo dal processo di formazione di tali favole: se esse siano frutto di fantasia poetica, o credenza fondamentale per poter entrare in rapporto con gli dei: se esse siano antiche o recenti, se siano fiorite in un luogo o in un altro, se si siano presentate, o no, tutte insieme alla mente del devoto. La storia religiosa vuol essere invece la storia dei concreti atteggiamenti dell'uomo che vuole entrare in rapporto con i suoi dei, degli stati di animo da cui erompono i miti e della diversa funzione dei miti. Deve perciò tener conto delle differenze di tempo e di luogo, e delle diverse prospettive in cui il mondo divino si presentava all'uomo, secondo ch'egli fosse

legato ad un luogo o ad un altro, a questo o a quel dio, a questo o a quel santuario; secondo quel ch'egli chiedeva agli dei: se la prosperità dei raccolti, o la vittoria della patria, o la salvazione dell'anima propria.

Inoltre a differenza dal cristianesimo, dal giudaismo, dall' islam, in Grecia la religione non formò un organismo a sè, con determinate credenze fissate ed accettate come dogma, con un' interna autorità rettrice e moderatrice, con una tradizione che si richiamasse ad un fondatore storico o leggendario.

La religione greca invece è lo sviluppo naturale della stessa mente del popolo. Normalmente non ha altra espressione oltre i numerosi organismi politici in cui si divideva la Grecia antica, sia nella madre patria sia nelle colonie che s' irradiarono nel Mediterraneo.

Da ciò, anche nella religione greca, come in tutte le altre manifestazioni di quella civiltà, un'esuberante ricchezza di sviluppi particolari, per quante erano le diverse regioni, e per quanti erano gli stati nelle singole regioni. Ma insieme, e non ostante questo particolarismo, maturò, favorita specialmente dai rapidi scambi marittimi, un'ideale unità nazionale e religiosa nel culto degli dei comuni a tutta l' Ellade, in contrapposizione agli dei barbari, nelle comuni forme di culto, e poi nelle grandi feste panelleniche e nell'influenza dell'oracolo d'Apollo di Delfi su tutte le stirpi greche.

Si tratta d'un'unità ideale, di cultura, efficace anche se non arrivò a consolidarsi in unità politica.

Assai complesse sono le fasi a traverso cui maturò la civiltà ellenica.

Prima che le stirpi arie da cui derivò il popolo greco si stanziassero nella penisola e nelle isole che si chiamarono Ellade, una grande civiltà marinara — per taluni rispetti non inferiore alla civiltà dell' Egitto e di Babilonia — fiorì dal IV al II millennio avanti Cristo nell' isola di Creta. Questa civiltà di cui ci rimangono grandiosi avanzi archeologici, e che si suole chiamare minoica dal nome del mitico re di Creta, dopo essersi diffusa nel bacino dell' Egeo, soggiacque al sopravvenire di nuove stirpi che incendiarono i palazzi gloriosi dei signori di Festo e di Cnosso. Gl' invasori erano probabilmente le tribù arie da cui derivò il popolo ellenico. Ma i vincitori assimilarono e fecero rifiorire la civiltà egea. Ce ne rimangono i monumenti nelle rovine di Tirinto e Micene nell'Argolide, e di Troia sullo Ellesponto: la quale ultima, sebbene non fosse veramente città ellenica, fiorì in condizioni del tutto simili. Non abbiamo ancora, in questo periodo, vere e proprie città, ma borghi fortificati dalle dinastie dominanti sul territorio circonvicino, popolato da servi della gleba e da famiglie nobili che fanno corona al re. È il mondo che Omero rievoca nei suoi poemi abbellendolo dell'aureola che si attribuisce a un passato glorioso.

La Grecia è divisa in molti piccoli regni patriarcali. Il palazzo del re è la fortezza, la sede massima del culto, il tribunale del popolo, il centro di raccolta della nobiltà. La vita è semplice, agricola; non si conosce la moneta e gli scambi si fanno in bestiame. Non ostante questa semplicità, il sovrano ricerca il fasto nelle armi, negli arredi, negli utensili e nelle decorazioni di bronzo (perchè non è ancor noto il ferro). I metalli nobili sono molto ricercati; vivo è l'amore per le cose belle; l'arte dell'orafo raggiunge un'altissima perfezione; il cantore che rallegra i banchetti dei signori è in grande onore. A fianco all'agricoltura comincia a svolgersi la navigazione che insieme con la guerra esalta l'audacia della stirpe.

Ma anche su questa civiltà micenea s'abbatte l' invasione distruggitrice: verso il 1300-1200 avanti Cristo altre tribù elleniche ancor rozze e barbare (i Dori) calano dal settentrione e s' insediano nel Peloponneso dopo aver devastate le regioni della Grecia centrale. Le popolazioni vinte sono ridotte di solito alla servitù della gleba, oppure, sotto la spinta dorica, emigrano. Sorgono così sulle rive d'Asia le numerose colonie eolico-achee e ioniche.

Comincia la grande opera di colonizzazione ellenica che dall'Asia e dall' Ellade si espande anche nel bacino occidentale del Mediterraneo, fino a Marsiglia: sulle coste della Sicilia, dell' Italia, dell'Africa.

Le colonie raggiungono ben presto una grande floridezza. Ma nella madre patria, il lavoro d'assestamento è faticosissimo. Si succedono i lunghi secoli del così detto medioevo ellenico in cui pare che vadano smarrite le maggiori conquiste dell'età precedente, di cui, nelle colonie di Asia, si conserva il ricordo nelle rapsodie degli aedi.

Ma intanto la stirpe dorica si rafforza nel dominio del Peloponneso, e sorge la potenza di Sparta, vero accampamento militare della stirpe conquistatrice inteso a mantenere nella soggezione e a sfruttare economicamente le stirpi vinte. Nell'angolo della penisola rimasta agli Ioni (Attica) si va faticosamente formando la città d'Atene. Quasi da per tutto tramontano le antiche monarchie e subentra il dominio delle arroganti genti aristocratiche proprietarie del suolo. Insieme va scomparendo l'antico ordinamento regionale e cantonale, in cui le borgate non hanno autonomia e la sovranità risiede nella popolazione della regione. Subentra il regime accentratore della città *(polis)* formata dal confluire insieme della popolazione, e specialmente delle genti dominanti in un unico centro *(synoikismos)* secondo un nuovo patto insieme politico e religioso. Non più, perciò, come nell'età micenea, il borgo regio, castello forte, rifugio per i momenti di pericolo della popolazione sparsa nella campagna. La città ora domina sul territorio rurale: e in essa si svolge una

vita fervida di lotte politiche e sociali, fra le diverse genti e le diverse classi.

Polidemonismo e politeismo.

Con approssimazione possiamo rappresentarci la fase antichissima della religione greca, da qualche notizia conservataci da Omero e da costumi di culto locale perpetuatisi come fossili nel rituale di più tarda età.

Al greco, come a quasi tutti i primitivi, il mondo non appariva campo libero di dominio per l'uomo. Nulla di più remoto da lui del concetto moderno della natura come sistema di fenomeni coordinati secondo il concetto di causa: sì che dietro un fenomeno bisognerebbe ricercarne un altro determinante.

Dietro ogni fenomeno e ogni fatto stava una forza, uno spirito temibile che lo dominava e moveva.

La natura era occupata tutta. Anche i fatti umani potevano apparire opera di spiriti superiori: il dardo che colpiva il nemico era indirizzato da un dio propizio: da dei invidi e malevoli le sventure; da spiriti malefici le malattie e le morti improvvise. Il mare era un essere vivente: il dio del mare che seconda i naviganti o li porta al naufragio. Il tumulto della guerra si reduplicava nel dio che ad essa presiede, il furente Ares che gode della strage: l'aurora era una dea dalle rosee dita precor-

ritrice del sole. Spesso venivano considerati divini gli alberi. Il più antico oracolo delle stirpi elleniche era la sacra quercia di Dodona che dava il responso con lo stormir delle foglie. Le ninfe driadi della posteriore mitologia non sono altro che lo sdoppiamento di questa primitiva concezione dell'albero divino. Così pure divine erano le fonti, i fiumi, le onde del mare. Si hanno anche tracce d'un primitivo culto d'animali pel fatto che in certi riti gli adoratori dovevano camuffarsi da cavalli, da orsi, da lupi. Per es. sotto forma di lupo era adorata in Arcadia una divinità, in seguito designata come Zeus Liceo, a cui si offrivano sacrifizi umani. Sotto forma di orsa era venerata Artemide a Brauron (in Attica) e in Arcadia: sotto forma di cavalla, in taluni luoghi, era venerata Demétra. Forse residui d'un primitivo culto di animali sono gli animali sacri di talune divinità: per es. la cerva d'Artemide, la civetta d'Athena glaucopide. La terra madre era poi una delle più antiche divinità: forse il suo culto risale all'epoca minoica.

Con la terra erano adorate le forze sotterranee, divinità paurose della morte (divinità *ctonie*). Anche i defunti eran considerati spiriti irrequieti, insoddisfatti dello squallido regno della morte *(Hades)*. A placarli e a fornirli dell'occorrente per l'altra vita nei funerali s'offrivano loro grandi sacrifizi, talora di vittime umane (come nel funerale di

Patroclo nell' Iliade). Spesso ronzavano come larve invide intorno ai rimasti nella dolce vita, e allora bisognava soddisfarli con offerte pur di allontanarli (riti *apotropaici*). Può essere che il subentrare della cremazione dei cadaveri al rito più antico dell' inumazione attestatoci dalle tombe di Micene, derivi dalla mira d' impedire questa irrequietezza della larva vincolata sempre in qualche modo al suo corpo.

In questa prima fase di religione, che si suole designare come fase del polidemonismo, il mondo si presenta agli occhi degli uomini occupato e dominato da spiriti e da dèmoni [1]) fra cui l'uomo deve aprirsi la via propiziandosi i benevoli, placando e allontanando gli avversi e ponendo sotto il loro segno ogni opera sua. Queste forze divine egli se le rappresenta simili a sè, benchè più forti di lui debole e morituro.

Ogni vallata, ogni regione formata dalla singolare orografia della Grecia, che il Pindo e le sue diramazioni dividono in tanti scompartimenti, ha il suo proprio pantheon, i suoi luoghi sacri, dove più si rivelano le forze divine. Ma queste divinità o dèmoni non sono ancora ben definiti: son designati piuttosto con accenni che con nomi, non hanno ancora

---

[1] Ricordarsi che in greco il termine dèmone non ha senso di spirito malefico come nel cristianesimo: in origine il termine non designava che un genio.

una vera storia sacra. Non per questo il credente li sente meno presenti e imminenti: anzi il culto diventa tanto più essenziale quanto più indefinibili sono questi dèmoni che il credente spesso non sa come chiamare, non sa se siano dei o dee. Spesso egli deve consultare gli oracoli per sapere a chi deve sacrificare, ricorre a formule generiche che rendano il sacrifizio valido per qualsivoglia nume, o erige altari agli dei ignoti. E in molti casi il culto e le sue forme generano il mito, cioè la storia del dio.

Presto però questo mondo divino cominciò a condensarsi e a riordinarsi. Una prima distinzione fondamentale si compì fra divinità della luce e divinità ctonie per i diversi fini a cui s'ispirano i loro culti. Le divinità della luce sono invocate come benigne protettrici; invece le divinità ctonie, di solito, sono temibili e paurose e debbono esser placate e allontanate. Inoltre, dato il rapido scambio fra le diverse regioni, data la somiglianza di formazione di tali fantasie mitiche, possiamo comprendere come la figurazione d'una divinità più sviluppata e più personale finisse ad assorbire sotto il proprio nome molti di questi dèmoni locali, riducendo il loro nome o la loro designazione a proprio predicato. Per es. Artemide diveniva la divinità in cui si fondevano le divinità della natura selvaggia. Ne son prova i diversi singolari aspetti dei culti locali: potè essere considerata Artemide la dea sanguinaria

della Tauride e la dea delle acque di Efeso, raffigurata con cento mammelle. Certe unificazioni sotto un unico nome di dio talora riescono quasi incomprensibili ai moderni: per es. come potè conguagliarsi a Zeus il demone agricolo di Creta di cui, nelle grotte, si celebrava nascita e morte. I particolari aspetti venivano di solito considerati storia episodica del dio. Intanto costruendosi in forma compiuta la figura del dio, si attenuava la compenetrazione fra divinità e fenomeni naturali: i diversi fenomeni di solito divenivano l'ambito in cui si svolgeva l'azione dei singoli dei: non eran più il dio stesso.

Questo processo di sintesi e di determinazione delle persone divine, questo passaggio dal polidemonismo al politeismo si compì specialmente in seguito al movimento emigratorio, che staccò tanta popolazione dai luoghi d'origine e la rimescolò nelle colonie. Con gli uomini si distaccarono, in qualche modo, dai vincoli locali anche gli dei, e assunsero maggior rilievo di forma artistica se non di piena personalità. Dal più libero movimento di spirito fiorì una grande poesia, di cui ci rimangono massimi monumenti i poemi omerici. In essi tale trapasso di forme religiose appare compiuto, evidentemente in seguito ad una evoluzione secolare. E così con Omero la poesia e l'arte si assumono, in Grecia, il compito di creare un' ideale unità religiosa e morale della Grecia: compito che non avrebbe

potuto essere assunto da nessun santuario e da nessun sacerdozio, essendo tutti troppo vincolati al particolarismo locale delle diverse regioni e delle diverse città.

Dei olimpici e dei ctonii.

Per i Greci Omero fu il massimo poeta nazionale. Infatti con lui nasce la lingua letteraria greca. Superando i particolarismi regionali, egli presentò i diversi popoli greci consci della loro affinità nazionale e uniti in una comune impresa panellenica contro i barbari d'Asia. E tale visione contribuì alla formazione degli istituti panellenici (feste, oracoli, associazioni religiose di stati o anfizionie) e fu fermento dell' immortale impresa della Grecia contro la Persia. Nella religione Omero portò a compimento l'unificazione dei grandi tipi divini, sì che nel loro culto vi fu un'altra unificazione ideale della Grecia, poichè tutti i Greci adorando le loro divinità le rievocavano col sussidio delle immortali fantasie dell'aedo. In Omero lo sviluppo dei tipi dei grandi dei è, potremmo dire, conchiuso. Anche le divinità e i dèmoni inferiori raggiungono una figurazione tipica di classe (ninfe del mare, ninfe delle fonti, ecc.). Qualche eco e qualche traccia dell'antico polidemonismo si fonde nel complesso del tipo, come momento della storia del dio. Ripercuotendosi l'opera

di Omero nei culti locali, un gran numero di dei e di dèmoni si subordinarono agli dei tipici d'Omero, come particolare aspetto e momento di quegli dei, come per esempio nel cristianesimo una è la Madonna pur venerata sotto diversi aspetti. Per questo rispetto anche il politeismo antropomorfico d'Omero rappresenta un progresso verso l'unificazione del concetto del mondo.

Esaminiamo ora i diversi dei che hanno il principale fondamento nella tradizione omerica.

Gli dei sono concepiti simili ad uomini, ma più augusti, d' immensa corporatura; di una corporeità più tenue di quella degli uomini, ma non per questo meno reale, perchè spesso, mescolandosi nelle guerre degli uomini, ne escono malconci. Non meno degli uomini son bisognosi di cibo e bevanda: ambrosia e nettare letificano i loro banchetti. Come gli uomini son soggetti a passioni, sopra tutto all'amore e alla collera.

Gli dei hanno anche la prerogativa di trasformarsi in mille guise e in tal modo possono entrare in facile commercio con gli uomini le cui vicende li interessano in sommo grado.

Sono immortali, o meglio, di vita indefinita, perchè Omero ed Esiodo conoscono dei già vinti e passati nel regno dei morti (Kronos e i Titani): forse reminiscenze di antichi culti soppiantati da nuovi; così come, per es., la

tradizione ricorda un dio ctonio, il serpente Pitone, soppiantato — nel mito vinto ed ucciso — da Apollo che nel luogo del suo culto, Delfi, istituisce il suo grande oracolo. Gli dei olimpici sono perciò l'ultima generazione di una stirpe divina: Uranos, Kronos e i Titani han ceduto il posto a Zeus al cui dominio non si scorge termine prefisso. Nella reggia di Zeus sull'Olimpo si raccolgono, su troni d'oro, gli dei, come l'aristocrazia degli uomini nel palazzo regio. Sono irrequieti e turbolenti, come ogni aristocrazia, ma li frena il rispetto e il timore di Zeus, padre degli dei e degli uomini, dalla forza irresistibile.

Il nome di Zeus par che derivi dal termine vedico *dyáus* che designava il cielo. E infatti Zeus ha parecchie caratteristiche di divinità del cielo. È l'adunatore dei nembi, il signore del fulmine, si compiace degli alti monti come suo trono (Olimpo, Ida). Tuttavia presso i Greci è già spenta la coscienza dell'identità di Zeus col cielo; verrà solo avanzata come ipotesi filosofica. Il cielo, Uranos, è invece un dio spodestato da Kronos, predecessore di Zeus. Zeus come padre degli dei e degli uomini interviene nelle loro faccende. Il suo volere è legge, benchè uomini e dei cerchino di sottrarsi con astuzie. Con loro pericolo perchè tremenda è la collera di Zeus.

Zeus amministra i fati, ma questa funzione è alquanto incerta, perchè talora il fato appare più forte di lui, come legge arcana

— *Moira* — a cui deve piegarsi anche il Signore dell'Olimpo. Soggetto a passioni di amore, Zeus procrea da dee e da donne dei e semidei incorrendo spesso nella gelosia d' Hera sua sorella e moglie.

Prossimo per potenza a Zeus è Poseidon suo fratello dio del mare, che col tridente scuote la terra *(Enosigeo)* e suscita e placa le tempeste del mare. Corre pel mare su di un cocchio tratto da cavalli marini, con un corteggio di Tritoni e di ninfe. È il dio ippico per eccellenza. Anche dietro Posidone, che nella sua personalità si distacca in qualche modo dal suo elemento, s' intravede un dio Oceano più indeterminato e sbiadito.

Coppia gemella di Zeus e Leto sono Apollo e Artemide. Apollo è un dio giovane, signore dell'arco d'argento, soccorritore benigno e insieme « ai nemici crudo », cantore dalla bella lira, ispiratore dei vaticini. È il dio più affabile cogli uomini. Divinità luminosa per eccellenza, in più tarda età fu identificato col sole (Hélios) come sua sorella con la luna (Seléne). Fu uno degli dei più venerati dalle stirpi elleniche e sopra tutto dai Dori. Il suo santuario di Delfi nella Focide fu il massimo centro religioso della Grecia: altri suoi santuari famosi erano l' isola di Delo e l'oracolo d'Apollo Clario in Asia. Indirizzava col suo oracolo le colonie emigranti, e oltre mare a lui come duce e guida propizia della navigazione si prestava un culto specialissimo (Apollo *archegeta*).

Artemide in origine era una dea della natura selvaggia ed aspra. Godeva dei boschi e dei monti, cacciatrice infallibile. Con le sue frecce provocava morti repentine. Rimangono documenti notevoli su forme feroci e sanguinarie del suo culto antico, e di sacrifizi umani a lei offerti. Per certi rispetti era considerata dea della fecondità e dei parti. In Omero però ci si presenta raggentilita, come giovinetta schiva di nozze e d'amori, e simile nell'aspetto al fratello Apollo, col quale in origine non aveva nulla di comune.

Efeso era il massimo centro del suo culto, per quanto l'Artemide Efesia dalle cento mammelle in origine fosse una divinità asiatica delle acque, dal culto esotico ed osceno, molto diversa dalla gentile dea d'Omero.

In Hera sorella e sposa di Zeus si condensa l'ideale matronale e familiare. Era la dea femminile per eccellenza, tutrice della castità della casa e protettrice delle nozze e dei parti. In Omero questo carattere femminile ha un risalto artistico anche nei difetti, nella petulanza linguacciuta, nell'abilità d'intrigo, nella gelosia motivata dall'incostanza di Zeus. Centri del suo culto erano Argo ove ogni anno si commemoravano con grandi feste le sue nozze con Zeus, e l'isola di Samo.

Altra divinità femminile era Athena, in cui i Greci compendiavano il loro massimo ideale dell'accorgimento, della saggezza (*phronesis*).

Figlia prediletta di Zeus, è dea guerriera e scuote l'egida paterna nel tumulto delle battaglie. Ma nelle battaglie la trascina non cieco impeto e furore, come Ares, ma un coraggio compenetrato di riflessione e d'accorgimento: ideale prettamente ellenico che troverà la sua espressione in infinite opere d'arte che rappresenteranno le lotte degli dei con i giganti, dei Greci con i barbari e finirà per divenire un luogo comune della storiografia classica. Perciò Athena non è una divinità esclusivamente guerriera, ma anche la dea delle arti femminili, specialmente dell'arte del telaio, e in seguito sarà la tutrice di ogni attività dell'ingegno umano.

Men rilevata personalità e men diffuso culto ha il dio della guerra Ares che gode del furore e della strage.

Per certi aspetti suoi si ritiene che il suo culto dalle popolazioni barbare della Tracia si sia diffuso nell'Ellade. Omero mette in rilievo la sua inferiorità di fronte ad Athena, e narra i suoi adulteri amori con Afrodite.

Anche Afrodite ha le sue prime origini fuori della Grecia (Ishtar babilonese, Astarte fenicia?). Il centro principale del suo culto era Cipro dove civiltà orientale e greca si mescolarono. Però da Omero in poi il suo aspetto è completamente ellenico. Era la dea della bellezza, della fecondità, della passione di amore. In alcuni suoi templi si praticava da parte di schiavi del tempio *(ierodoli)* il rito

della prostituzione sacra, d'origine asiatica. Non ostante questo e non ostante gli adulterî che le attribuisce Omero, non si può considerare come una divinità immorale: la generazione all'uomo antico si presentava come funzione sacra, mistero di forze divine, che deve essere assecondato e perpetuato col culto della divinità che vi presiede. Tale concezione, come, del resto, tutto il mito olimpico, rimane per molta parte al di qua della moralità più che non la violi.

Per una singolare antitesi, Omero ci presenta la bella Afrodite come moglie, tutt'altro che fedele, di Hephaistos, lo zoppo dio di Lemno, figlio di Zeus e di Hera. Efesto è il dio del fuoco dell'officina, che doma i metalli e li piega all'uso. Perciò il motivo dell'ingegno, tanto caro ai Greci, si compenetra con la concezione della forza sacra che doma i metalli.

Hermes, figlio di Zeus e di Maia, è il giovane iddio messaggero celeste, inventore della lira, ricco d'astuzie e d'accorte parole.

Oltre questi grandi dei olimpici il mito conosce una schiera infinita di dei minori, di semidei nati dall'incrocio d'immortali con mortali. Sono fatti meteorologici e fenomeni della natura: l'Aurora, la Notte, il Sonno, e fatti umani come la Musa del canto. Sono venerati anche il Sole e la Luna (Helios e Selene), i fiumi e le sorgenti. Ma in alcuni casi il fenomeno naturale finirà a riassorbire lo

spirito divino: in altri il dio umanizzato si staccherà dal fenomeno.

In Omero abbiamo solo fugaci accenni a Demétra e a Diónysos, due divinità destinate a grandi fortune. Ma erano ancora nello stadio di divinità rurali, e non rientravano pienamente nell'orizzonte del cantore dell'epos guerriero.

Una divinità antichissima, di scarsissimo rilievo personale, è invece Hestía la dea del focolare, ricordo del tempo in cui il fuoco, considerato essere sacro, veniva custodito nelle case come nume presente e le pietre del focolare erano di per se stesse un'ara.

Di contro alle divinità della luce sono le divinità ctonie, della terra e del regno dei morti. Tristi e fosche esse ricevono culto dagli uomini solo per essere placate e tenute lontane. Contagiano di spiriti nefasti ciò con cui vengono in rapporto. Il re dei morti è lo stesso inamabile Hades, o Plutone, fratello di Zeus, una divinità quasi completamente senza culto.

Più rilevata figura ha invece la regina dei morti, Persefone, poi identificata con Kore (la fanciulla) figlia di Demétra, rapita da Hades, e con l'altra divinità degli inferi: Hecate. Per i tremendi fiumi infernali temono di spergiurare gli dei. Per certi rispetti è considerata dea ctonia anche Demétra, che pure, come dispensatrice di messi, ha un aspetto più benigno. Fu proprio perciò che nella sua religione

fiorì la speranza di poter placare l' inameno regno dei morti e di conseguire vita immortale.

Anche gli dei superi talora sono adorati come dei inferi (Zeus ctonio, Hermes psicopompo, Dióniso ctonio ecc.) e conguagliati alle divinità d'abisso.

Affine al culto degli inferi è il culto dei defunti.

Tale culto dovette avere un grande sviluppo nell'età micenea, come risulta dalle tombe rimasteci. Invece ci appare in decadenza presso Omero.

Il morto è una pallida larva che rimpiange amaramente la vita terrena. Nulla accenna a rimunerazione o a pena: l'unico passo in tal senso nell'Odissea è un'interpolazione posteriore. Nell'Ade, Achille, il più forte degli eroi, accetterebbe di ritornare in terra come servo dell'uomo più misero, anzichè essere il re delle ombre. Tuttavia — o forse a cagione di questo concetto dell'oltre tomba — il morto viene accompagnato da esequie solenni e da offerte di vittime, talora umane, che plachino l'afflitta larva e le rendano men triste l'Ade e quietandola la tengan lontana dai vivi. Però nella madre patria, più ligia alle antiche tradizioni, il primitivo culto dei morti rifiorisce nel culto degli eroi. I quali non sono, o non sono esclusivamente, i semidei del mito. I semidei talora sono completamente pareggiati agli dei superi anche nelle forme del culto,

specialmente Heracles. Gli eroi invece sono i magnanimi che hanno ben meritato della patria: il fondatore d'una colonia, il duce vittorioso, i caduti per la libertà, il tirannicida che ha ristabilito l'eguaglianza civile. Agli eroi spetta talora l'onore d'essere sepolti nell'agora come protettori della città. Per gli eroi ben presto si fantasticò una vita eterna nelle lontane isole dei beati, dove si ritroverebbero insieme con Diomede, con Achille e con Armodio e Aristogitone.

Il culto.

Se questo è, in brevissimo schema, lo sviluppo del mito, specialmente di quello omerico, non bisogna, come già è stato detto, ritenere che tutto questo mito calasse nella religione vivente. Come ideale è l'unità ellenica della impresa troiana, così idealmente Omero raccoglie e riunisce insieme i vari dei nella tela dei suoi poemi. Essi poi non sono guardati con l'occhio adorante del devoto, in una compostezza augusta, ma sono presentati in un movimento d'azione e di conflitto che risponde agli interessi dell'arte e non a quello del culto: quasi come le Madonne di Raffaello.

Certamente il mito si riverberò sulla religione e sulle idee e i fini di chi adorava gli dei: ma, da Omero in poi, il mito è sempre una rielaborazione fantastica, sempre più li-

bera, della tradizione religiosa. Spesse volte da una cerimonia antichissima, non più compresa, si ricava la leggenda *(mito etiologico)*; oppure la si riadatta a più elevati concetti morali, eliminando quanto a più raffinati spiriti poteva parere scandaloso e indegno: o si cerca d'accordare elementi discordanti. Perciò il mito assai spesso è la religione che si trasforma in arte o in filosofia. Tutto il mondo divino, con le sue storie, non si presentava in blocco nè era l'essenziale per chi voleva rendere propizi gli dei a sè o alla città. Il mondo degli dei si presentava con diverse prospettive a seconda delle aspirazioni che conducevano gli uomini agli altari. Ogni città aveva il proprio pantheon, la cui gerarchia non era quella del mito. Anche se gli dei eran comuni a tutta la Grecia, diversa era la loro relazione con le singole città. In Atene, per esempio, grandeggiava il culto della vergine Athena, in Argo quello d' Hera, in Delfi quello d'Apollo. Gli altri dei seguivano in diversissimo ordine. D'ogni dio poi predominava il particolare aspetto locale connesso al culto. Il mito veramente sentito non era quello cantato dai poeti, ma quello della tradizione delle città e del santuario. Predominava non la rappresentazione fantastica delle storie degli dei, quanto il senso degli dei come forze temibili e sante, capaci di giovare e insieme di nuocere se non fossero venerati nelle dovute forme dagli uomini efimeri, piccoli e inconsistenti al loro

confronto. A differenza del mito poetico, la religione in atto è più semplice e più austera, anche se rozza e qualche volta crudele. La coscienza della subordinazione degli uomini agli dei si ricapitolava nel concetto di pietà *(eusebeia)*.

E in questo concetto consisteva tutto il valore etico di quella religiosità, anche se si estrinsecava in forme di culto primitive, e se i numi antropomorfici non rappresentavano una perfezione morale, perchè il loro mito era quasi sempre mito della natura in cui non esiste discriminazione di bene e di male, e frutto di mente primitiva di non raffinata moralità. Il rapporto con gli dei contiene anche un calcolo utilitario da parte del fedele e d'egoismo da parte degli dei. Bisogna propiziarsi gli dei, che trascurati entrano in collera, perchè son cupidi d'offerte e di sacrifizi. La preghiera ha una forma contrattuale; la benevolenza dei numi spesso è determinata da capriccioso arbitrio, o dalla copia dei sacrifizi. La loro collera può essere provocata anche da un' involontaria offesa alle loro prerogative o dal veder crescere oltre il conveniente la felicità e la fortuna degli uomini. È questo il concetto fondamentale delle Storie d' Erodoto.

Alla religione antica manca l' interiorità del rapporto religioso, dell'anima che ricerca Iddio, e anche quello della gratitudine verso gli dei.

Tuttavia questa coscienza del limite, che

è la pietà religiosa, arresta l'erompere degli egoismi individuali, e forma sempre più decisamente una coscienza di dipendenza e di rapporto insieme giuridico ed etico fra uomini e dei e fra gli uomini uniti dal culto comune. Si manifesta una costruttività della religione nel consorzio umano. Sono gli dei che rendono sacro il giuramento e puniscono lo spergiuro, che salvaguardano il diritto dell'ospite e il diritto delle genti, offrono rifugio presso le loro are ai perseguitati, stabiliscono le tregue sacre nelle lotte continue fra popolo e popolo. Le famiglie devono essere salvaguardate da culti propri, che si trasmettono per tradizione, e raggruppano le diverse genti nel culto degli dei o degli eroi capostipiti (dei patrii) in formazioni sempre più vaste.

La pietà in sostanza è il riscatto dell'opera degli uomini dalle forze che dominano il mondo.

Ogni impresa, ogni opera umana invade il campo degli dei; se essi non sono propiziati, l' impresa diviene usurpazione del diritto divino, e gli dei colpiscono i violatori.

In questa propiziazione si dà un superiore valore, come di consacrazione, all'opera umana, e nasce la possibilità d'accumulare un patrimonio di tradizioni che non debbono essere disperse perchè sotto la protezione divina. Gli dei le suggellano d'un valore sacro e irradiano su di esse il terrore della loro possanza.

Su queste basi religiose, di culti familiari gentilizi, e di culti più larghi che insieme consociano molte genti, poggia la polis greca, una delle più perfette costruzioni morali e politiche dell'antichità.

Allo scomparire delle antiche monarchie del tempo eroico, la consociazione delle genti dominanti in un unico organismo cittadino è fondamentalmente consociazione di culto. Uno o più santuari di divinità protettrici (divinità poliadi) costituiscono il centro di riunione del nuovo aggruppamento cittadino. L'associazione politica ha per custodi e garanti gli dei tutelari, che in qualche modo sono i signori della polis. Essi perciò elevano il valore del patto politico. Diritto umano e diritto divino non sono ancora rescissi. I santuari sono le sedi dei tribunali, gli archivi dei trattati; custodiscono il tesoro della città. La forza delle aristocrazie coincide assai spesso col monopolio del culto. Dal responso degli dei dipendono le iniziative politiche. Mantener pura la città da ogni cosa che repugni agli dei e allontani la loro protezione è dovere civico fondamentale. Segno di questa nuova costruzione religiosa e politica è il tempio degli dei che sorge in vetta alle acropoli.

Non abbiamo traccia di templi nell'età micenea: i locali del culto erano inclusi nel palazzo regio. Assai scarsi cenni sui templi ritroviamo nei poemi omerici. I santuari nei tempi antichissimi eran di solito recinti sacri *(te-*

mene) occupati da un boschetto; avevano in mezzo un'ara per i sacrifizi. Tramontate le monarchie, il tempio delle divinità poliadi subentra al palazzo regio e ne conserva la forma, o almeno gli elementi essenziali. Il tempio non è che la vasta sala del palazzo *(mégaron)* con un vestibolo aperto sul davanti e compreso fra il prolungamento dei muri laterali, che sul prospetto formano le così dette ante. Fra le ante si levano due colonne. Oltre la sala maggiore dell'edifizio (*naós*, cella), nei templi più antichi si ha di frequente un locale posteriore *(adyton)* accessibile ai soli sacerdoti, dove si conservano anche in età più recenti antichi simboli religiosi: talora pietre sacre, talora rozze statue di legno *(xoana)* custodite religiosamente dalla pietà di più tarde generazioni. Essendo il tempio il surrogato dell'antico palazzo regio, anzi essendo la dimora del dio o degli dei signori della città, pietà religiosa e ambizione civica concorrono a renderlo quanto più possibile fastoso. Si cominciò a circondarli d'un portico retto da colonne (tempio *periptero*). Gli edifizi più antichi erano di solito in legno e mattoni crudi: si passò alla pietra di taglio. Nel sesto secolo vi fu una gara a costruir templi sempre più grandi, tali che spesso la cella doveva restare scoperta per mancanza di travi sufficienti alla copertura. Sorsero così gl'immensi edifizi dell'Apollonion di Selinunte, dell'Olympieion d'Agrigento, dell'Artemision d'Efeso, del Didymeion di

Mileto. Nel secolo successivo prevalse invece il criterio della perfezione artistica delle decorazioni scultoree nei timpani triangolari delle due fronti e nelle metope, e del materiale più fino (marmo). Una vivace policromia rivestiva esteriormente il tempio. Prevale nei secoli più antichi in Grecia e nelle colonie d'Italia e Sicilia (Pesto, Selinunte, Segesta, Agrigento, Siracusa ecc.) l'austero stile dorico. Dalle colonie asiatiche si diffuse invece lo stile ionico più agile ma meno organico: sotto le monarchie ellenistiche il fastoso corinzio. I templi si addossavano gli uni agli altri nei recinti sacri delle acropoli o nei centri panellenici. Famosi fra tutti, i recinti sacri di Delfi, d'Olimpia, l'acropoli d'Atene, e i numerosi templi di Agrigento, Selinunte e Siracusa.

Poche e riservate a pochi erano le cerimonie entro il tempio che era considerato la casa delle divinità: offerte d'incenso, di pani, di focacce al simulacro divino. Il grande culto si svolgeva all'esterno sull'ara. Le offerte potevano essere incruente: libagioni di vino, di latte, di miele, o cruente col sacrifizio delle vittime. Si sacrificavano di solito animali commestibili, di diverso tipo, di diverso sesso, anche di diverso colore, secondo la divinità o gli scopi del sacrifizio.

Normalmente il sacrifizio vuole propiziare il nume che gode dell'offerta, o è il pagamento d'un voto esaudito. Ma nel concetto più antico il sacrifizio è anche il riscatto della vit-

tima: si mira ad ottenere cioè l'uso delle carni della vittima offrendone il sangue e i visceri a un dio. Nel mondo antico quasi tutte le carni di consumo provenivano dai templi, e anche la macellazione degli animali non perfetti per il sacrifizio esigeva sommarie cerimonie di culto.

La vittima destinata agli dei luminosi veniva condotta coronata all'ara: incoronati erano pure i sacerdoti e gli assistenti. Dopo la lustrazione della vittima con farro salato ed acqua purificata dal fuoco dell'altare, la vittima veniva uccisa. Le viscere e alcune parti del femore venivano bruciate sulla parte alta dell'ara *(eschara)*, alcune altre parti, di solito una coscia e la pelle, toccavano al sacerdote; il resto all'offerente che spesso lo consumava insieme con parenti ed amici sul luogo in un lieto banchetto. Talora, dopo grandi sacrifizi *(ecatombi)* al banchetto partecipava tutto il popolo della città.

Oltre i sacrifizi al tempio si avevano quelli offerti entro la casa: però il culto familiare di solito consisteva in offerte incruente. Diverso era il culto degli dei ctonii. I loro templi erano appartati da quelli delle divinità luminose; sorgevano non su alture, ma in fondo valle. I sacrifizi non avevano luogo di giorno, ma all'imbrunire o di notte: i sacerdoti vestivano di rosso. L'ara, invece che elevarsi, s'incavava in un fosso con un buco per far defluire il sangue della vittima verso le viscere

della terra. La vittima non veniva consumata dai presenti, ma arsa completamente. Il parteciparne avrebbe fatto entrare l'uomo in rapporto con gli spiriti inferi, e lo avrebbe consacrato ad essi.

Simile ai culti degli dei ctonii erano quelli degli eroi — salvo che venissero adorati come dei — e i riti piacolari-espiatori.

I riti piacolari erano purificazioni da un misterioso contagio che rendeva gli uomini odiosi agli dei e incapaci di partecipare alle cose sacre. L'omicida, per esempio, era contaminato: il sangue che gli macchiava le mani era insieme lo spirito di vendetta *(Erinys)* dell'ucciso che lo rendeva immondo e consacrato agli inferi. Una città colpita da pestilenza era considerata maculata da una misteriosa colpa. Le lotte civili che terminavano sanguinosamente, la violazione del diritto degli dei, come in Atene il massacro dei Ciloniani all'altare della dea, costituivano macchie che dovevano essere espiate. Ma non si trattava d'una macchia o d'un rimorso in senso etico, bensì d'un contagio fisico che per essere eliminato doveva essere trasferito in un'altra sostanza, su di una vittima che portasse il peso della colpa. La cerimonia era efficace a prescindere dallo stato di coscienza o dal rimorso del contagiato. Il reo d'omicidio veniva bandito perchè non poteva entrare in rapporto con gli dei. Andato in esilio doveva trovare chi lo purificasse. Tale servigio non si negava

mai e consisteva nel trasferire simbolicamente la colpa su di una vittima vicaria, che placava le Erini, che divenivano benevole *(Eumenidi)*. La vittima veniva eliminata perchè sacra agli inferi. Similmente una città veniva purificata facendo assorbire dalle vittime il contagio. Spesso si esigevano, in tempi antichi, vittime umane da parte dei veggenti che prestabilivano le formalità. Sappiamo che, per purificare Atene, Epimenide nel VII secolo richiese due vittime umane. In Atene e nelle città ioniche annualmente si compivano le Targelie, cerimonie lustrali simili a quelle del capro espiatorio degli Ebrei. Due vittime umane lustravano la città e quando si erano caricate di tutte le colpe venivano uccise. Tale orribile rito venne attenuato col mitigarsi dei costumi. Questa preoccupazione della purità divenne in un certo periodo (VIII-VI secolo) ossessionante per i Greci e diede origine a numerose cerimonie lustrali.

Le cerimonie sacre si riferivano alle famiglie, alle genti, alla città. Il rapporto con gli dei era funzione sovrana dello stato, e dovere civico del singolo, per mantenere la pace fra la città e gli dei. Il sacerdote era soltanto un funzionario delegato a compiere il rito. I sacerdozi potevano essere ereditari in certe famiglie il cui culto privato era stato adottato dallo stato, o assegnati dall'elezione popolare, o appaltati al migliore offerente. All'onore sacerdotale erano connesse rendite sacre prove-

nienti dall'amministrazione dei possedimenti dei templi e dai sacrifizi. Ma la funzione sacerdotale era limitata alla liturgia. Quasi mai aveva un'estensione dogmatica che si riferisse alle credenze. La molteplicità degli dei, l'eterogeneità dei culti, la durata talora temporanea dei sacerdozi, impedì la formazione di una casta sacerdotale. Oltre i sacerdoti anche i magistrati e i generali erano autorizzati in certi casi a compiere i sacrifizi necessari per il bene pubblico.

Da ciò una perfetta compenetrazione di dei e patrie. Il greco combatte per difendere insieme con le donne e i figli le tombe degli avi e degli eroi e i templi degli dei.

L'omaggio dello stato agli dei si svolgeva in festività solenni, che di solito consistevano in processioni e giuochi ginnici d'ogni specie. Alcune di queste feste divennero solennità di tutta la Grecia: come i giuochi Olimpici, gli Istmici, i Pitici, i Nemei, e, in un certo periodo, le Panatenee.

Dovendo la religione dare alle opere umane la possibilità di fiorire nel dominio degli dei, cosa essenziale diventava lo studio e la rivelazione del volere divino. Nasce così la mantica, cioè l'arte che crede di poter esplorare il volere divino con diversi mezzi e in diverse forme. Sogni, voli d'uccelli, stormire di frondi, tuono e folgore, viscere delle vittime forniscono i presagi. Uomini bene accetti agli dei, sopra tutto ad Apollo (per es. Tiresia o Cal-

cante), ne sono gl'interpreti. In età più avanzata, sotto l'influsso della religione dionisiaca si diffuse la mantica per invasamento. Il profeta viene occupato dallo spirito del nume e costretto, con suo spasimo, a parlare le parole del dio. I profeti ispirati costituiscono negli ultimi secoli del medio evo ellenico categorie speciali d'uomini e donne (Bakides e Sibille) consacrati alla mantica. Errano di città in città, spiegano gli oracoli, istruiscono nelle tradizioni religiose, purificano individui e popoli, rinnovano e instaurano culti antichi e nuovi.

Le città hanno, per interpretare gli oracoli, collegi di esegeti; i generali conducono nelle spedizioni, per averne consiglio, i vaticinatori più illustri: nei casi dubbi agli oracoli ricorrono i privati.

Il massimo centro oracolare è Delfi, ove il santuario d'Apollo, subentrato ad un antico culto ctonio, adottata la mantica dionisiaca di ispirazione, dispensava i responsi oltre che a tutte le stirpi greche, anche a popoli stranieri. L'oracolo serbava una neutralità imparziale nelle feroci guerre tra greci e greci. Lo amministravano alcune stirpi sacerdotali. Apollo delfico dirigeva le emigrazioni coloniali, correggeva e riformava culti, riceveva offerte, doni votivi e parte del bottino da tutte le città, e persino da Roma dopo l'espugnazione di Vei, rispondeva ai quesiti degli stati e dei privati: sia su problemi di guerra e di pace sia in questioni relativamente futili: a

chi aveva smarrito un oggetto, a chi dubitava d'un amico, a chi non sapeva a qual dio rivolgere una preghiera particolare. L'oracolo taceva nei mesi invernali, quando Apollo emigrava fra gl' Iperborei: ricominciava a primavera. Il dio parlava per bocca d'una giovinetta pitonessa che sedeva sul tripode apollineo; i sacerdoti interpretavano le sue frasi sconnesse in esametri poco armoniosi e assai spesso oscuri.

I MISTERI ELEUSINI E LA RELIGIONE DIONISIACA.

La religione civica degli dei olimpici è religione collettiva più che individuale. Di fronte agli dei si trovano di solito città e genti o famiglie. La pietà del singolo concorre a perfezionare questi rapporti collettivi con gli dei. La religione degli dei olimpici, povera di valori morali individuali, ha, come abbiamo veduto, maggior valore nella costruttività dell'organismo politico.

Ma la polis era essenzialmente particolaristica non solo verso quei di fuori, ma anche verso le classi che non partecipavano dei diritti politici, specialmente nel periodo aristocratico. Esclusi dalla polis erano gli abitanti della campagna, gli stranieri venuti da fuori (meteci) e i loro discendenti. Anche quando le cittadinanze si andarono ampliando e assorbirono molti elementi esclusi nel periodo ari-

stocratico e sorsero le grandi democrazie, fuori dalla polis rimasero gli schiavi, che crescevano di numero con le guerre, con le spedizioni di oltre mare, con le industrie e i commerci.

Anche questi esclusi avevano le loro religioni, e alcune forme religiose anteriori alla formazione delle poleis si rinsaldarono e delinearono un nuovo tipo di rapporti con gli dei che s' intreccerà con la religione olimpica. Si tratta di culti rurali le cui prime origini forse risalgono al periodo della civiltà egea. Da essi si svolsero le religioni di Demétra e di Dióniso.

La sede più importante del culto di Demétra era la sacra Eleusi posta in una delle rare pianure fertili dell'Attica. In origine il culto consisteva in un rito mistico magico inteso ad aiutare la produzione del grano, generato dalla madre terra, Demétra. Ma la terra è in rapporto anche con gl' inferi: così Demétra è anche la madre della Giovinetta *(Kore)* rapita da Hades e identificata con Persefone. Perciò il rito magico che doveva influire sulla rinascita del grano generò il mito etiologico di Demétra che orbata della figlia percorre la terra a ricercarla, e infine la ottiene almeno per una parte dell'anno: i concetti della vegetazione e della morte si mescolano singolarmente.

Nel suo pellegrinaggio per l'Attica Demétra ad Eleusi avrebbe rotto il digiuno del suo dolore e insegnato al re ospitale della borgata

i riti dei misteri, di cui in seguito rimasero depositarie le famiglie degli Eumolpidi e dei Kerykes.

Il culto di Demétra non era aperto a tutti: bisognava esservi iniziati cioè divenire *mystai* delle dee. Il mistero non consisteva in dottrine segrete, ma in cerimonie ed azioni sacre *(dromena)* che era vietato divulgare e rappresentare ai profani sotto pena di sacrilegio. Perciò ci sono giunte scarse notizie intorno ad esse. Conosciamo meglio le pratiche esterne che le precedono: le ineliminabili purificazioni e la grande processione che da Atene accompagnava ad Eleusi i sacri arredi. Poco sappiamo delle cerimonie notturne in cui consistevano i misteri. Pare che i mysti partecipassero simbolicamente alla passione delle dee e al giubilo del ritrovamento: partecipassero al digiuno di Demétra, alla sua angosciosa ricerca, alla mistica bevanda, il kykeòn, con cui ella ruppe il digiuno. Pare anche che simbolicamente rappresentassero la loro mistica rinascita come figli di Demétra. In un secondo grado d' iniziazione assistevano alle nozze simboliche della moglie dell'arconte-re d'Atene con il sommo sacerdote eleusino, l' ierofante, come pegno della fertilità della terra. A questi iniziati di secondo grado, o epopti, si rivelava il supremo mistero, con l'ostensione d'una spiga piena.

Questo miscuglio di concezioni diverse derivava da un concetto magico. Magicamente il

rito voleva influire sulla germinazione del frumento; bisognava perciò in qualche modo diventare la stessa dea delle biade Demétra. Il rito divenne perciò sempre più un rito di comunione fra divinità e myste. Il myste credeva di stringersi in un singolare rapporto con le dee. Nasceva da ciò una grande speranza: di esser conosciuti da Kore, la regina degli inferi, e di poter da lei ottenere, in quanto iniziati, una vita eterna e beata nell'al di là. Questa speranza non derivava dalla moralità di vita, ma dal sacramento che magicamente connaturava alle dee e dava sicurezza d'una sorte privilegiata nell'Ade, a differenza degli altri mortali. Sarcasticamente Diogene il cinico osservava che nell'altra vita un ladrone iniziato ad Eleusi avrebbe avuto miglior sorte d'Epaminonda, il grande tebano. Anche la esclusione degli omicidi dai misteri deriva dal già studiato concetto di contaminazione più che da considerazioni morali. Tuttavia tali misteri finivano ad avere un'efficacia morale nelle conseguenze; nella coscienza di un'elezione che impone obblighi di nobiltà. Anche Aristotile e Cicerone riconoscono un'efficacia all'esperienza religiosa d'Eleusi.

I misteri d'Eleusi continuano a mantenere un carattere extracivico, anche quando Atene, assorbita Eleusi, prese i misteri sotto la sua protezione e il suo controllo. Il mistero di Eleusi pone direttamente in contatto l'individuo con le dee, senza il tramite della città.

I misteri in origine strettamente eleusini furono poi estesi agli ateniesi, quindi a tutti i greci, quindi anche ai barbari. Pericle, nel massimo splendore d'Atene, cercò d'unificare religiosamente su questo culto extrapoliade tutto l'impero ateniese. La guerra del Peloponneso ne impedì il successo.

Affinità con la religione eleusinia ha la dionisiaca: anch'essa rappresenta un'infusione del divino nell'uomo e una speranza d'immortalità.

Dióniso in origine era il dio della vegetazione delle viti, festeggiato nelle varie fasi della vinificazione con processioni rurali clamorose. L'idea della vegetazione si univa a quella della riproduzione, con osceni simboli, che in epoca antichissima dovevano avere un valore sacro.

Canti e mascherate rituali, un abbandono all'estro dell'ispirazione faranno del culto dionisiaco la fonte dell'arte drammatica greca: sia della tragedia che della commedia. Ma il culto agricolo assume ben presto, pare per influsso di culti consimili della Tracia, un'intensificazione mistica, orientata al pensiero della morte e della sopravvivenza. Dióniso è il dio dell'ebrezza e in un momento egli è intrinseco all'uomo: è la sacra divina mania che porta l'uomo fuori dalla sua particolarità e lo rapisce turbinosamente nell'estasi e nel furor sacro. Tale mania è contagiosa e il suo disfrenarsi coincide con la celebrazione del

culto. Nelle trieteridi di Dióniso (che ricorrevano ogni terzo anno, cioè a biennio compiuto) turbe di donne e di uomini coronati d'edera corron pei monti agitando tirsi e fiaccole, fra lo strepere d'una musica selvaggia che diffonde il delirio. Pelli ferine di cerbiatto o di volpe sono i loro distintivi. L'orgia culmina nello sbranamento dell'animale sacro al dio: cerbiatto o capro o toro. I Baccanti mangiano le carni ancora palpitanti e suggono il sangue della vittima: ci rimangono tracce d'un'epoca in cui la vittima era un essere umano, lo stesso sacerdote o una delle baccanti. Per gli orgiasti la vittima sacrificale è lo stesso dio, il pasto selvaggio *(omofagia)* è il mezzo più efficace per confondersi e compenetrarsi col dio. Anzichè morire egli ripalpita nei devoti, che divengono essi stessi Dióniso, Bacchi. L'assimilazione sacramentale infonde nel devoto un valore nuovo. Da questa esperienza del divino infuso nell'uomo la religione dionisiaca si orienta verso la credenza nell' immortalità dell'anima e nella metempsicosi.

Il barbarico culto di Dióniso fu in parte assorbito dalla polis con lo sviluppo della democrazia, nelle sue forme men crude. Dióniso fu venerato come gli altri dei, ammesso fra gli dei olimpici: pompe dionisiache ebbero il riconoscimento statale, e specialmente sotto il patronato d'Atene le rozze mascherate contadinesche che celebravano Dióniso col suo corteggio *(thiasos)* di Satiri e Sileni, si tra-

sformarono nella tragedia d'Eschilo e nella commedia d'Aristofane.

Però non tutta la religione dionisiaca potè essere assimilata dal culto cittadino. Qualcosa rimaneva completamente eterogenea, e rifiorì nelle sette orfiche che si vantavano istituite da Orfeo, vate tracio, che è una specie di doppione di Dióniso: vittima anch'egli del furore delle Menadi. L'orfismo ricavò dalla religione dionisiaca un mito etiologico, e ne sviluppò l'esperienza mistica in un commentario teologale sull'immortalità dell'anima.

Dióniso o Zagreus, figlio di Zeus, è destinato a succedere a Zeus. È insidiato dai Titani, fratelli di Kronos, che lo sorprendono fanciullo e lo sbranano nel momento in cui cerca di trasformarsi in toro, e si cibano delle sue carni. Athena però arriva a salvarne il cuore, da cui Dióniso rinascerà. Zeus folgora i Titani dalle cui ceneri nascono gli uomini che recano commisti insieme elementi titanici e dionisiaci. La liberazione dell'elemento dionisiaco a vita immortale è oggetto dell'iniziazione orfica, senza di che l'anima divina è imprigionata nei corpi in una serie continua di reincarnazioni. Da ciò nasce l'ascetismo degli orfici. Essi si astengono dalle carni degli animali, perchè in essi inabitano anime di uomini nel ciclo della metempsicosi: si astengono dalla riproduzione per non far reincarnare le anime: volgono la speranza ad una vita immortale ed ai misteri dell'oltre tomba, per-

chè son convinti di poter rompere il cerchio delle reincarnazioni. Svolgono queste concezioni in quadri fantastici dell'altra vita con remunerazioni e pene. L'orfico iniziato sa di essere riservato a sorte beata, di dover divenir dio invece d'uomo. Anche nell'orfismo l'etica nasce dopo il sacramento.

Per questa ricchezza di motivi l'orfismo fu un efficace fermento della civiltà ellenica e della filosofia. Rappresenta un primo tentativo di liberare l'uomo, nel suo intrinseco valore, dalla natura: reca un presentimento d'un valore umano ignoto alle religioni olimpiche; per le quali uomini e dei sono sommersi nella natura ed hanno fuori di sè il loro principio.

Ma l'orfismo rimase eterogeneo allo spirito civico. Costituiva una setta estranea alla polis e fondata su altri criteri: assorbiva gli uomini in una preoccupazione di salute individuale, estranea all'etica civica tutta intenta ai problemi dello stato, e li estraniava alla patria.

Perciò man mano che dalle plebi rurali la religione dionisiaca ascende alle classi più elevate e si raffina nella teologia orfica, rappresenta una forza contrastante all'unità omogenea della vita civica delle grandi democrazie, e sviluppando una vita individuale estranea alla politica corrode lentamente la polis.

Concludendo, in Grecia oltre le religioni poliadi si formò nei misteri una religiosità

che ha per termine l'individuo, e una concezione più misteriosa e profonda della divinità. Si vuole non solo aprirsi il passo fra le divinità olimpiche che son parte della natura, ma afferrare, per sè, il primo principio dell'universo. Gli dei olimpici hanno lineamenti ben definiti, come gli uomini: ma perciò sono incompenetrabili dal devoto; e come simili, ma più forti e maggiori, dall'uomo esigon solo riverenza e senso di subordinazione. La divinità misteriosa ha un fascino, e attira gli uomini con la speranza di poter conseguire una forza divina che si rappresenta come immortalità.

Per questa esigenza fondamentale comprendiamo come la religione eleusinia e la dionisiaca dessero origine a molti altri misteri su di essi modellati: i misteri d'Andania, di Samotracia, di Sabazio ecc., e poi influissero sulla formazione dei misteri orientali dell'età romana.

Grandezza e decadenza della polis.

Dopo alcuni faticosi secoli d'assestamento (VIII-VI secolo av. C.) la polis, l'organismo sociale e politico che fioriva sotto il patrocinio degli dei olimpici, raggiunse la piena maturità. Allargato, presso molti popoli, il diritto di cittadinanza, attenuati o annullati i privilegi delle aristocrazie, spesso facendo ri-

corso alla signoria d'un solo *(tirannide)*, creata la possibilità d'inquadrare entro la primitiva economia agricola uno sviluppo commerciale e industriale e il capitale mobile, molte città, e prima fra tutte Atene, s'orientavano verso la democrazia. Altre città, sopratutto Sparta, s'irrigidivano nel regime aristocratico: altre oscillavano fra i due termini. Ma in realtà anche la democrazia poggiava sul privilegio di classe: gli schiavi erano sempre le cariatidi che la reggevano e lo strumento principale di produzione.

Ma nell'ampliamento democratico, nella più salda solidarietà civile, per cui l'individuo si sentiva non suddito, ma cittadino compartecipe dei destini della patria, la Grecia trovò la forza per resistere all'invasione persiana e dalla grande lotta (490-478 a. C.) trasse la piena coscienza della propria civiltà di contro ai barbari. Con la città trionfavano gli dei e gli eroi tutelari che, secondo la fede popolare, avevano combattuto con gli opliti d'Atene a Maratona e sulle triremi dell'Ellade a Salamina. L'espressione lirica di questa gloria fu la grande arte che celebrò gli dei, gli eroi e i caduti per la patria, con i templi, le are, le statue, con la grande poesia. L'ideale di bellezza delle stirpi greche si profuse in questa glorificazione.

Ma insieme si compie quel trapasso dalla religione al mito e all'arte che abbiamo già notato ai suoi inizi in Omero. Il mito degli

dei va diventando arte; si spoglia sempre più di calore religioso. Vi contribuiva anche una sempre minore rispondenza degli dei omerici alla nuova cultura greca.

L'antropomorfismo e l'immortalità dei miti antichi comincia a repugnare: e si cerca di correggerli in guisa che il decoro divino sia salvo. Tale preoccupazione è evidente in Pindaro e in Eschilo. Si ha il senso che il politeismo non risolva il problema supremo delle direttive del mondo. Nel dramma ateniese acquistano un grande rilievo le forze supreme rettrici del mondo umano e il loro rapporto con gli dei: *Dike* (la giustizia), *Nemesi*, la fatale giustizia vindice e retributiva, *Ate* (la sventura) e sopra tutti il Fato *(Moira, Heimarmene)*: si affacciano i problemi superiori dell'unità.

Corrispondente a questa insufficienza degli dei particolari, è il particolarismo egoistico delle città, che rende vana, politicamente, la coscienza della comune nazionalità e della comune cultura. Le città sono incompenetrabili nel loro spirito l'una all'altra. L'unificazione della Grecia viene quasi sempre sentita come problema d'egemonia, cioè del dominio e dello sfruttamento delle altre città da parte della città dominante.

Atene dopo la vittoria sui Persiani si avvale dell'entusiasmo panellenico per fondare con le città marittime la lega di Delo. Ma subito dopo trasforma la lega in un proprio impero

marittimo contrapposto all'egemonia di Sparta sul Peloponneso. Ma l' impero d'Atene era minato dall'egoismo del demos sovrano di Atene, che sfruttava l' impero, dalla riluttanza delle città dipendenti che non potevano fondersi nello stato dominante, e dall' invidia di Sparta. Scoppiò perciò il lungo contrasto per l'egemonia.

Dopo la lunga guerra del Peloponneso (432-404 a. C.) l'egemonia passò a Sparta a cui la tolse Tebe per opera d' Epaminonda e di Pelopida (379-362 a. C.). Ma ognuna delle tre città si rivelò troppo debole per affermarsi contro le altre coalizzate. Sulla Grecia ormai spossata si affermò con Filippo ed Alessandro la monarchia macedone che poggiava su di un popolo giovane, affine ai Greci e disponeva d'una salda forza militare. Tuttavia anche sotto le monarchie dei successori d'Alessandro sopravvisse il particolarismo degli stati greci, parecchi dei quali, rimasti relativamente indipendenti, concorsero a spianare la via alla dominazione romana.

Mentre all'esterno la lotta fra le città durava accanita, un'aspra lotta di classi e di partiti disfaceva gli ordinamenti interni delle poleis e ne indeboliva le forze. I partiti e le classi miravano a schiacciarsi e a distruggersi senza misericordia. Nel furore delle lotte civili si disfaceva il prisco costume che era elemento essenziale della coesione civile. Infatti solo per esso i cittadini assumevano quel-

l'aspetto e quelle caratteristiche comuni che li facevano simili gli uni agli altri, su di uno stesso livello, sì che fosse possibile l'associazione d'eguali: presupposto della libera città.

Per il prisco costume gl' interessi e le passioni gravitavano verso la vita pubblica nei suoi diversi aspetti: palestra, assemblea, guerra, religione dei padri. Ma lo sviluppo della vita individuale fuori da questo schema dissolveva la città. A questa dissoluzione s'arrivava per diverse vie. L'ascensione di classi inferiori non educate da antiche tradizioni di famiglia e di gente intorbidava la democrazia con la demagogia: lo sviluppo del pensiero filosofico dissolveva fedi e costumi: le preoccupazioni economiche dei traffici estraniavano i singoli alla politica e creavano l' indifferenza per la cosa pubblica, contro cui lottò invano Demostene; la suddivisione delle attività divise il cittadino dal soldato e creò il mercenarismo. Le ambizioni degli uomini politici rompono i limiti posti dalla pietà religiosa che aveva dato le basi della città: d'altro canto anche gli egoismi delle oligarchie, nelle città aristocratiche, uccidono il concorso delle moltitudini alla vita dello stato e lo debilitano irrimediabilmente. La polis si dissolve: l' individuo acquista coscienza di sè, prescindendo dai gruppi gentilizi e cittadini fuori dai quali un tempo non sapeva concepirsi.

La filosofia.

In questo movimento s'inserì la critica della religione rappresentata dalla formulazione del pensiero scientifico e filosofico.

Con la formazione del politeismo si erano distaccate fuori dalla natura le figure degli dei antropomorfici. Dopo tale separazione cessava la visione primitiva del mondo come natura animata e penetrata da spiriti e dèmoni. Rimaneva una serie di fenomeni da concatenare causalmente, e diveniva possibile una scienza ed una filosofia distinta dal mito religioso e dalla teologia. Così nelle colonie ioniche d'Asia potè nascere la prima filosofia come scienza della natura.

I diversi sistemi ionici miravano a risalire a un primo principio *(archè)*, che stesse a sustrato di tutte le cose: e sia che individuassero tale principio nell'acqua (Talete) o nell'indeterminato (Anassimene) o nell'aria (Anassimandro), miravano a raggiungere un reale più profondo del fenomeno fisico e tale che spiegasse la natura e la unificasse. Perciò questo principio veniva a coincidere con la divinità stessa, o almeno con quel divino da cui risultano gli dei. Si andava verso un'unificazione oltre il politeismo antropomorfico degli dei olimpici. Da questo orientamento la filosofia greca andò svolgendo uno dei suoi motivi capitali: l'antagonismo tra l'opinione

comune *(doxa)* e il vero sapere razionale *(episteme)*. Un arricchimento del campo d' indagine rappresenta Pitagora di Samo (VI secolo a. C.) matematico e geometra, che dalla constatazione della rispondenza della natura a concetti matematici, trovava nel numero (colle sue suddivisioni in dispari e pari) il principio di tutte le cose e fondava una mistica matematica sul concetto dell'armonia. Tale misticismo assimilava poi teorie orfiche sulla trasmigrazione delle anime, e si svolgeva in una etica austera ed aristocratica.

Più alta forza d'astrazione mostrava la scuola eleatica (VI-V secolo a. C.). Il fondatore della scuola, Senofane, nato a Colofone in Asia e poi emigrato in Magna Grecia ad Elea, raggiungeva una concezione monoteistica, e muoveva dure rampogne al politeismo e ai miti omerici. Tali critiche in gran parte furono poi accolte dalla posteriore polemica religiosa degli stoici e dei cristiani. La concezione monoteistica veniva svolta da Parmenide e da Zenone d' Elea nella teoria dell'essere unico. L'essere (che per gli eleatici era il pieno) è. Questo è il principio fondamentale. Il non essere non è. L'essere è perfetto, finito, in sè chiuso: ogni trasformazione dell'essere presuppone il vuoto, cioè il non essere, ed è assurdo. Da ciò le obiezioni contro il moto e il tempo, e tutti gli erramenti dell'opinione umana. L'essere perfetto è immutabile, è la divinità stessa. Il pensiero eleatico in sostanza

elevava un'obiezione alla concezione ionica d'un principio che si trasformi e divenga altro. Se il principio è unico, è impossibile che esca dallo stato suo per isvolgersi in ciò che non è e perciò non esiste: si giungeva così alla negazione del mondo.

In contrasto con l'eleatismo, Eraclito di Efeso (VI-V secolo) affermava che il reale è lo stesso divenire: nulla è immobile e identico a se stesso: ma ogni cosa trapassa nell'altra, e si muta nel contrario. La sintesi e il principio di questo flusso eterno del tutto è il fuoco, il più irrequieto degli elementi.

Nasceva perciò nella filosofia greca il problema di conciliare i due punti di vista: del divenire senza di cui non si può spiegare il mondo dell'esperienza, e dell'essere sulla cui immutabilità insistevano gli Eleati. Perchè questo principio unico postulato dalla filosofia naturalistica si trasforma nel mondo? Per questo motivo, la speculazione successiva del V secolo a. C. sentì il bisogno di moltiplicare i principii dell'universo, e di aggiungere alla causa materiale delle cose anche altri tipi di cause ideali che però spesso venivano confuse con i principii fisici. Per Empedocle (V sec. a. C.), il mondo consta di quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco) e dalla loro diversa aggregazione sotto l' impulso dell'amore e dell'odio. Secondo Anassagora le parti infinitesimali delle cose *(omeomerie)* sono aggruppate da una mente *(nûs)*, considerata

elemento fra gli altri elementi. Da Leucippo e da Democrito si giunge a postulare l'esistenza del vuoto *(non essere)* entro cui si muovono, diversi per forma e grandezza, gli elementi dell'essere *(atomi)* dal cui meccanico accozzo nascono le cose. Il divenire perciò non è dell'essere (gli atomi) ma delle sue aggregazioni.

Dal diverso contenuto delle varie filosofie nascevano diversi atteggiamenti di fronte alla religione tradizionale, e i primi tentativi di critica, che muovevano dalla convinzione di posseder nella scienza un miglior sapere. L'urto con la religione non fu violento dapprima. Di solito i filosofi trovavano modo di inquadrare o di accordare la religione tradizionale con le proprie vedute, e di non respingere il culto che era dovere civico oltre che religioso. Nei suoi aspetti mistici, in Pitagora e in Empedocle specialmente, la filosofia si accosta alla religione orfica. Tuttavia in seguito si cominciò, specialmente nella religiosissima Atene, a sentire il contrasto tra la filosofia e la tradizione, e anche la polis diede segni d' intolleranza. Anassagora e Protagora furono costretti a fuggire da Atene in seguito ad accuse d'empietà. Socrate poi pagò di persona per tutti i filosofi incolpati della dissoluzione dello spirito cittadino.

La crisi si manifestò in tutta la sua profondità quando dal cozzo delle diverse dottrine si generò il problema della conoscenza e

del suo valore, nel periodo sofistico. I sofisti diedero una risposta negativa alla possibilità di conoscere il reale, una volta che l'uomo è una parte della natura e il suo strumento di conoscenze è la percezione con cui si colgono i fenomeni e non ciò che sta a sustrato di essi. Protagora d'Abdera poneva il principio che l'uomo è misura di tutte le cose, Gorgia da Leontini negava la possibilità di conoscere qualunque cosa. Al criterio obiettivo della verità veniva sostituito il criterio dell'abilità, della capacità di far passare per vera ogni opinione che fosse conveniente, specialmente mediante l'apprendimento dell'arte di persuadere *(retorica)*. Su questo scetticismo poggiava una critica maliziosa d'ogni istituzione, religiosa o politica, e la tesi che tutta l'opera umana, etica, religione, politica, poggi non su principii di natura ma su convenzioni, che come sono state create possono essere modificate. Create dai forti o dai furbi vincolano gl' ignoranti e i deboli.

La critica sofistica rappresentava la fase acuta dal distacco dell' individuo dalla polis e dalle sue tradizioni. Sciolto dalla tradizione, l' individuo particolare rimaneva una forza ex lege, al di fuori d'ogni norma morale. Per porre i ripari a questa catastrofe della moralità iniziò il suo insegnamento Socrate, il quale considerò missione affidatagli dalla divinità quella di ricostruire la moralità e d' insegnare la vera scienza agli Ateniesi. Siccome però la

sua azione non era un puro e semplice ritorno al costume tradizionale immotivato, ma lo sforzo di far culminare tutto il movimento filosofico in una nuova etica (e perciò egli prendeva le mosse dai sofisti), agli occhi del pubblico finiva a sembrare anche lui un sofista corruttore della gioventù e del prisco costume. Per Socrate oltre la percezione vi è una conoscenza razionale, e questa conoscenza razionale è possibile, e si ha nel concetto, al quale si può salire con la critica dell'opinione.

Il concetto è universale. Da questa razionale conoscenza si ricava la morale: il ben conoscere è il presupposto ineliminabile del bene operare, cioè della virtù. Da questa dottrina egli deduceva, rimanendo in una sfera superiore, la necessità d'ottemperare alle leggi della patria e al costume tradizionale, anche se più volte ebbe a criticare la sfrenatezza demagogica del reggimento d'Atene in cui anche il capriccio del popolo sovrano s'imponeva come legge, cercando in qualche modo di realizzare la dottrina sofistica. L'atto supremo di quest'ossequio alle patrie leggi fu la sua morte: che egli accettò volentieri rifiutando di fuggire dalla prigione. Socrate, perciò, abbandonata la speculazione metafisica sulla natura aveva concentrato tutta la sua mente sul problema della moralità. Tale problema gli si andò ampliando in quello conoscitivo: cioè della vera conoscenza senza di cui non v'è morale.

Il suo massimo discepolo, Platone, riconobbe la necessità di risalire dalla ricerca morale a quella metafisica, per spiegare la doppia conoscenza: quella sensibile e quella razionale; di dare alla filosofia un'applicazione pratica nella restaurazione politica: così come qualche secolo prima Pitagora aveva inserito la sua filosofia tra le forze politiche della Magna Grecia. Per Platone la doppia conoscenza umana (la sensibile e la razionale) corrisponde a due sfere diverse. V' è un mondo inferiore materiale, che vien colto dai sensi, e non ha vera consistenza. In esso le cose non sono veramente partecipi della piena realtà *(usía)* ma trapassano dallo stadio in cui non sono ancora alla condizione in cui non sono più. Questo è il mondo sensibile, il mondo del divenire *(genesis)*. Ma oltre di questo vi è un mondo dove la realtà è piena e sostanziale *(usía)* e questo mondo vien colto non dal senso ma dalla mente; è eterno ed incorruttibile. Il concetto, affermato da Socrate, in Platone diviene il mondo delle idee superiori ai cieli che l'anima umana ha contemplato in una vita anteriore a questa.

La scienza è riconquista di questa conoscenza della realtà incorruttibile. L'amore è lo stimolo a questa conquista: perchè una certa compartecipazione della realtà inferiore alle idee eterne è l'occasione per cui l'anima riacquista la conoscenza razionale. La vera conoscenza è contemplazione religiosa perchè le

idee divine si assommano nell' idea d'un sommo bene il cui fine è il bene. Da questa filosofia religiosa, dalla contemplazione del vero eterno, è possibile attingere il criterio di restaurazione del mondo politico in dissoluzione, perchè da esso soltanto si può dedurre il concetto della vera giustizia che sola può regolare i rapporti umani. E Platone vagheggia uno stato in cui i rettori siano veramente i migliori, cioè i filosofi, i quali affisandosi nel mondo eterno reggano lo stato degli uomini. La mediazione fra i due mondi nel sistema platonico è rappresentata dall'anima eterna e immortale, assolutamente incorporea, che, partecipe in una vita anteriore del mondo dell'usía, ad esso aspira, fuori dal mondo della materia in cui è piombata.

Così in Platone la filosofia greca culmina in un'aspirazione religiosa e in una visione teologica che in seguito compenetrerà di sè anche il cristianesimo.

È quella platonica una religione aristocratica. Non poteva divenire senz'altro religione popolare. Ma poneva termini ed esigenze ineliminabili ad ogni ulteriore sviluppo. Il monoteismo cristiano troverà i suoi maggiori argomenti teologici nella filosofia greca.

Anche il sistema d'Aristotile, discepolo di Platone, culmina in una teoria teologica. Aristotile criticò l'estremo dualismo platonico che non lasciava quasi possibilità di rapporto fra il mondo delle idee e il mondo del divenire,

e giunse invece a considerare l' idea come ciò che dà forma alla realtà dell'esperienza. Ogni cosa, in quanto si differenzia da ogni altra per caratteristiche sue proprie, rappresenta una materia formata, ed ha in queste sue caratteristiche la sua ragion d'essere e la sua finalità: nell'uomo, per esempio, le caratteristiche dell'umanità. La forma *(morphè, eidos)* non è perciò rescissa dalle cose, ma le compenetra e le realizza come causa efficiente e finale. Tutta la realtà è perciò uno sviluppo ed un passaggio dall' informe ad una forma. Vi è una gerarchia. Ciò che è la forma, rispetto ad una materia, è materia d'una forma superiore: per esempio la forma dell'animalità che distingue l'animale dalla pianta è nell'uomo materia subordinata alla razionalità. La forma è la realtà piena, o atto, d'una materia che senza di essa è pura possibilità irreale, o potenza. Da ciò una gerarchia logica di concetti che dall'individuo ascendono all'universale, e una gerarchia metafisica di esseri che dalla pura potenza o materia ascendono a traverso la gerarchia degli esseri fino all'atto puro, alla forma senza materia. Questo atto puro, tutto perfetto e di nulla bisognoso, è Dio. Per essere tutto atto, egli dev'essere soltanto puro pensiero, che non può pensare, non può essere vincolato ad altra materia che a se stesso; pensiero del pensiero. Causa prima del mondo non lo è come causa efficiente, perchè allora dovrebbe informare una materia

ancora in potenza, ma lo è come causa finale. Dai cieli altissimi agli infimi esseri tutto muove il desiderio di lui, termine d'ogni aspirazione. Il pensiero greco perciò con Aristotile culmina in un monoteismo spirituale, che il cristianesimo del medio evo pensò di assorbire, come la forma più elevata di teologia razionale.

Ma bisogna tener presente che la costruzione aristotelica rimane costruzione intellettuale, che in sostanza esclude la possibilità di una religione. Nessun rapporto diretto fra dio e il mondo, tranne un desiderio in eterno insaziabile. Il dio aristotelico imprime moto al mondo eterno, senza agire direttamente: non è provvidenza, perchè non può uscire da sè per la sua stessa determinazione filosofica, di atto senza ombra di potenza. La religione per Aristotile rientra nell'ambito della politica; la religione tradizionale deve essere conservata nello stato per la sua funzione sociale. Un accenno contenuto nella sua psicologia ad un intelletto attivo, solo atto, che potenzia nei suoi diversi gradi l'anima umana (anima vegetativa, sensitiva, intellettiva) come loro forma, pur restando da essa separata, e che pare sia lo stesso intelletto divino come atto dell'intelletto umano, non quadra del tutto con la concezione fondamentale secondo cui Iddio opera solo come causa finale e non come causa efficiente.

Questo grandioso sviluppo del pensiero fi-

losofico dell' Ellade antica ci fa capire come dagli antichi culti venissero disviate le forze migliori, che sole potevano dare ad essi incrementi. Sopravvissero a se stessi, come culti tradizionali di stato o municipali, fornirono materiale mitologico a poeti e ad artisti, ma ormai il problema religioso si presenta diverso. Quel che importava ormai era una religione che assicurasse il rapporto dell'individuo con le leggi supreme del mondo, con la suprema divinità. L'individuo non era più chiuso nella città e nei gruppi gentilizi.

È questo il problema che si dibatte nell'età ellenistica post-alessandrina, e nell'età imperiale romana.

Ma siccome con un simile processo a un simile punto giunge anche la religione romana sboccando nella civiltà ellenistica, ci conviene prima esaminare la religione sotto il cui segno Roma acquistò l'impero del mondo.

LA RELIGIONE ROMANA

I CULTI ANTICHISSIMI PREROMANI.

Nella religione romana anche meglio che in quella greca è documentata una fase di originario polidemonismo, in cui gli dei sono scialbi, senza rilievo e senza storia. Il mito stenta a nascere, sì che — a differenza dalla religione greca — il culto, come riscatto dell'opera dell'uomo e liberazione, giuridicamente perfetta, dal dominio degli spiriti, acquista un grande risalto sul mito: tanto che può parere che la religione di Roma fosse un complicato culto con ombre di dei. Alcuni frammenti di liturgie pontificali conservateci a loro volta da alcuni frammenti di Varrone, ci schiudono uno spiraglio sulle più antiche concezioni romane. Si tratta di lunghe serie di nomi divini da invocarsi in ogni fatto umano, e in ogni contingenza della vita. A prima vista paiono astrazioni. Per es.: quando nasce un bambino bisogna difenderlo da Silvano, il pauroso genio dei boschi, ponendogli

presso un'accetta, lo scovolo con cui si ammucchia il grano e il pestello con cui si pestava il farro. Questi simboli della civiltà agricola sono però il segno della presenza di tre dei: *Intercidona* (l'accetta), *Deverra* (lo scovolo), *Pilumnus* (il pestello).

L' infante secondo il rito veniva deposto a terra: la dea *Opis* lo accoglieva nel suo seno: il dio *Vagitanus* gli apriva la bocca al vagito, *Levana* era la dea che presiedeva alla cerimonia in cui il padre rialzava da terra — e così riconosceva — l' infante. *Cunina* lo custodiva nella cuna, *Rumina* gli porgeva la mammella, *Nundina* lo purificava al nono giorno, *Potina* gl' insegnava a bere, *Ossipago* gli formava le ossa, *Carna* la carne, *Statina*, *Statanus* e *Statilinus* gl' insegnavano a camminare. E così via per ogni atto fino all'estrema vecchiaia.

Ogni atto agricolo aveva il dio che vi presiedeva. Per es. per i frumenti oltre Giano e Saturno bisognava invocare *Sator* che presiede alla seminagione, *Seia* che presiede al frumento seminato, *Segetia* al frumento che esce dalla terra, *Proserpina* al frumento germinante, *Nodutus* ai ginocchi della cannuccia, *Volutina* agli avvolgimenti dei follicoli, *Patelana* alla spiga che spunta, *Hostilina* alle ariste, *Flora* ai frumenti in fiore ecc. Non solo, ma ogni fase agricola si suddivideva in momenti che avevano ciascuno il dio proprio, in una moltiplicazione sterminata. Erano in-

somma astrazioni. Senonchè mentre per noi un'astrazione è il prodotto del nostro processo mentale, per l'antico era la forza reale ed efficiente del fenomeno stesso. Importanza speciale perciò acquistava la conoscenza dei nomi di tutti questi spiriti, perchè, per un concetto frequente nei primitivi, la conoscenza del nome influisce sulla essenza della divinità. Per questo, secondo una tradizione, il nome sacro di Roma e dei suoi Penati sarebbe stato un segreto dei pontefici: per evitare che i nemici potessero, con la conoscenza del nome, togliere gli dei tutelari dal presidio dell'urbe. L'esatta invocazione diventava cosa essenziale per potere influire sugli dei, e ottener l'effetto desiderato tributando ad essi ciò che era di loro spettanza *(ius)*. Depositari della scienza dei nomi sacri da invocarsi *(indigitamenta)* erano nella Roma repubblicana i pontefici. Talora, quando non si sapeva con precisione il nome, si ricorreva alla formula generica: *Sive deus sive dea, sive femina sive mas, quisquis es, sive quo alio nomine fas est appellare.*

Di poi, quando si tendeva verso un più moderato politeismo, i nomi degli *indigitamenta* vennero considerati aspetti diversi delle divinità maggiori, o, come le designa Varrone, degli dei *selecti*. Questa concezione spiega come in Roma fossero frequentissimi i templi dedicati ad astrazioni: *Virtus*, *Honos*, *Fortuna virilis*, *Fortuna muliebris*, *Pudicitia*, *Bonus*

Eventus ecc. Ancora alla fine della seconda guerra punica si erigeva un tempio al dio che aveva costretto Annibale a retrocedere da Roma: il dio *Rediculus*. Ciò spiega anche certi aspetti magici che hanno molti riti agricoli anteriori, probabilmente, a Roma. Nei *Fordicidia* per es. alla dea Tellus venivan sacrificate vacche pregnanti, e i feti estratti dalle viscere materne venivano bruciati. Le ceneri erano poi distribuite dalle Vestali agli agricoltori come magico fecondativo della terra. Probabilmente col singolare sacrifizio si voleva aiutare il parto della terra.

In una festa a Marte si sacrificava un cavallo, e la coda, che gli veniva strappata, era contesa fra i diversi quartieri della città. Non si trattava d'un semplice sacrifizio d'offerta, ma forse d'un sacrifizio che voleva ottenere un effetto magico-guerriero.

Anche all'epoca preromana, quando la regione era abitata da sparse borgate di pastori e d'agricoltori divisi in *montani* e *pagani*, risalivano le feste del *septimontium*, e i *lupercalia*, feste di purificazione celebrate con corse popolari e con sacrifizi diversi, in qualcuno dei quali si trovano tracce d'un antichissimo sacrifizio umano: come, per esempio, in quello in cui, ucciso un ariete, si segnava col coltello insanguinato la fronte d'un fanciullo, e poi lo si purificava con la lana dello stesso ariete.

Altre feste agricole antichissime erano gli *Ambarvalia*, purificazione primaverile dei

campi, a cui si associavano le danze e i riti del collegio degli Arvali, che hanno qualche vaga somiglianza coi riti d'Eleusi, perchè mirano a forzar la vegetazione agricola: i *paganalia*, per la purificazione dei borghi rurali *(pagi)*; le *feriae sementivae*, i *Terminalia* in onore del dio *Terminus* che consacra i confini, i *Palilia*, sacri alla dea pastorale *Pale*; la festa della *porca praecidanea*, sacrificata da ogni capo di famiglia all'inizio delle messi.

Un antichissimo costume italico anteriore a Roma è pure il *ver sacrum*, con cui una popolazione flagellata da avversità offriva agli dei tutti i nati d'una determinata primavera, animali ed uomini. In seguito, il costume fu mitigato lasciando crescere i fanciulli, che, raggiunta l'età matura, dovevano emigrare in cerca di nuove sedi.

Oltre le costumanze collettive antichissime di vita rurale, altre forme religiose possono rappresentarci la fase preromana delle popolazioni latine da cui sorse l'urbe: sopratutto la religione familiare. Ogni famiglia ha i suoi tutelari: anzi ogni individuo ha il suo *Genius* se è uomo, la sua *Iuno* se è donna.

I *Penates* sono gli dei che presiedono al magazzino delle provvigioni della famiglia. Non può entrarvi nessuno se non sia in condizioni di purezza e di castità. Il Lare familiare adorato nell'atrio della casa è il capostipite della famiglia divificato. È considerato idealmente come il *pater familias*. Ma rimane

indefinito: il Lare d'una famiglia non si distingue affatto per rilievo personale da quello di un'altra.

Ai Penati e al Lare presta culto il *pater familias* con l'assistenza della moglie, dei figli, dei clienti e dei servi: con preghiere, offerte di cibi e, nei casi solenni, di vittime. Il focolare della famiglia è l'ara delle offerte. Il matrimonio nelle antiche famiglie patrizie è pure cerimonia religiosa, a differenza del matrimonio plebeo. Si compie con la *confarreatio*, cioè lustrando gli sposi col farro salato. Oltre questi, che sono comuni a tutte le famiglie, ogni famiglia può avere culti speciali: e questi culti, quando una famiglia si moltiplica in molte famiglie riunite sotto un unico *nomen* costituendo una *gens*, divengono culti gentilizi. Costituitasi la città, taluni di questi culti gentilizi vengono riconosciuti dallo stato, pur rimanendone custodi le diverse genti. Così per esempio il culto di Ercole all'ara massima rimase di pertinenza dei Potitii e dei Pinarii, il culto d'Apollo della gente Giulia.

I morti divengono *di Manes*, si confondono tutti nella concezione collettiva. Manca ai Romani antichi ogni credenza rilevata di immortalità personale.

Vi sono giorni sacri al culto dei *Manes*: ma tale culto non ha nulla di comune con l'eroicizzazione greca. Oltre i *Manes* vi sono gli spiriti avversi, gli spettri o *lemures* che

bisogna tenere lontani, con scongiuri ed offerte.

Il possesso dei *sacra*, delle formule religiose e del diritto divino era limitato alle genti aristocratiche, ai patrizi.

La popolazione avventizia — qualunque si fosse la sua origine — la plebe, non possedeva il diritto sacro. Questo possesso della religione non fu dei minori strumenti della potenza patrizia, e forse la convinzione di essere sforniti di auspici e di diritto sacro dovette contribuire non poco a mantenere la plebe, anche nei momenti della più violenta crisi sociale, nell'ambito della *civitas patricia*. Senza patrocinio dei numi l'uomo antico non osava iniziare nulla.

La religione civica.

Presso a poco nei termini della religione agricola che abbiam descritto sopra dobbiamo immaginarci la religione delle popolazioni latine che confluirono a costituire la città di Roma: un culto di dei che ancora non sono persone piene, ma semplicemente funzioni di fenomeni e di fatti sia naturali che umani; ma con cui, non di meno, bisogna entrare in rapporti che, per essere efficaci, oltre che religiosi devono essere giuridicamente perfetti; e tentativi d' influire sugli dei per mezzo di azioni più o meno magiche.

L'ambito della vita doveva essere circoscritto alle famiglie, alle genti, alla vita pastorale e agricola. Probabilmente doveva esistere anche una cerchia più vasta, quella statale, perchè, a ben considerare, è impossibile che siano esistite famiglie e genti senza stato. Tuttavia lentissimo doveva essere il legame statale fra i diversi borghi, come presso gli antichi Germani. La vita locale doveva prevalere di gran lunga coi suoi particolarismi.

Perciò il sorgere della città concentrata, qualunque sia stata la sua origine e di dovunque sia giunta l' ispirazione, rappresentò una nuova creazione, e forse a questa sua struttura Roma dovette la sua preponderanza nel Lazio, poichè fin dai tempi più antichi Roma ci appare non come una cittaduzza fra le altre, nella lega latina, ma come alleata, a pari diritto, di tutta la lega nel suo insieme.

La città si presenta da principio come una grande famiglia. Una cinta sacra *(pomerium)* la ricinge da ogni parte: in origine sul Palatino nella così detta città quadrata. Questa cinta è segnata col vomere di bronzo, dopo aver consultato il volere degli dei *(auspicium)*, segnando col bastone sacro, il lituo, nel cielo e sulla terra lo spazio entro cui deve apparire il segno della volontà divina. Come la casa, la città ha il suo focolare e i suoi penati, custoditi dalle vergini vestali, a cui è imposta una rigorosa castità. Il culto dei Lari compitali — le cui immagini sorgono nei bivi *(com-*

pita) — è indizio d'una consociazione del culto dei Lari.

I culti preesistenti vengono accolti e posti sotto la sorveglianza dello stato. Sorge così la divisione del culto in *sacra privata* e *publica*, suddivisi alla lor volta in culti familiari, gentilizi, popolari (a cui partecipa tutto il popolo) e *pro populo*, cioè compiuti da magistrati o da collegi delegati dallo stato. Lo stato si assume il compito di mantenere la *pax* con degli dei.

Nell'epoca più antica il supremo potere religioso è nel re, e quando fu abolita la monarchia talune delle sue funzioni furono trasferite ad un sacerdote speciale che si chiamò *rex sacrificulus*. I collegi sacerdotali sono consigli dei competenti in materia di religione, che il re o il magistrato o il senato consultano nei momenti opportuni, e ai cui suggerimenti tecnici di solito si attengono, come in un cerimoniale ci si attiene alle prescrizioni del gran cerimoniere.

La tradizione romana faceva risalire al re Numa le più antiche istituzioni religiose di Roma, e con Numa si accenna ad un'influenza sabina nella religione romana. Infatti le tracce sabine nella religione romana antichissima sono notevoli: più discusse e dubbie sono le influenze etrusche. Nella vita cittadina antichissima gli dei continuarono ad essere sempre simili a larve: non ebbero rappresentazioni figurate fino all'influsso greco.

Solo qualcuno era costituito da un rozzo idolo naturale, come l'*Iuppiter Lapis* rappresentato da una pietra. Pure dalle infinite liste di dei degli indigitamenta, qualche dio acquista un' importanza speciale se non una figurazione piena. Nei tempi più antichi la massima divinità di Roma è *Ianus*, connesso al culto della porta, evidentemente la porta della città, e in qualche modo rappresentante il nuovo consorzio civile.

Appunto come dio della porta nelle posteriori rappresentazioni egli ebbe due facce: come dio della porta della città il suo tempio rimaneva aperto in tempo di guerra (la porta dischiusa agli eserciti marcianti), e chiuso in tempo di pace. Era il dio di tutti gli inizi. Del suo antico primato in Roma rimase qualche traccia nel cerimoniale. A Giano toccava la precedenza in tutti i sacrifizi, anche quando, nell'età repubblicana, Giove Capitolino era divenuto il supremo patrono di Roma. Al *rex sacrorum* addetto al culto di Giano toccava la precedenza onorifica sui flamini e sul sommo pontefice stesso.

Insieme con Giano preminenza di culto ebbero anche Marte e Quirino, forse la stessa divinità nei due aspetti latino e sabino, e poi dalla più tarda leggenda congiunti alla leggenda di Romolo adorato nella forma di Quirino dopo la sua misteriosa sparizione. Quirino era rappresentato dalla cuspide d'una lancia.

Marte in origine era un dio agricolo che proteggeva le messi dalle malattie e le faceva fiorire a primavera. Ma nello stato di guerra quasi continuo diventò il dio della guerra, perchè doveva difendere i campi anche dalle incursioni dei vicini Latini o degli Equi o dei Volsci.

Anche *Iuppiter* era una delle primarie divinità, ma la sua preminenza non fu affermata se non con l' inaugurazione del tempio capitolino fondato, secondo la tradizione, da Tarquinio il Superbo e inaugurato all' inizio della repubblica (510-508 a. C.). Altre divinità notevoli del periodo regio sono *Summanus*, *Anna Perenna*, *Mater Matuta*, *Terminus*, *Saturnus*, *Faunus*, *Semo Sancus* e gli dei infernali *Veiovis* e *Dispater*. Ma ben poco sappiamo intorno ad essi. Più ricche sono le notizie sul culto, i sacerdozi, e il diritto sacro.

A Giove, come a Marte e a Quirino, e a molte altre divinità che ci sono ignote erano addetti i flamini: il *Dialis* a Giove, il *Martialis* a Marte, il *Quirinalis* a Quirino. Singolari erano gl' interdetti sacri che gravavano sul *flamen Dialis*: non doveva portare addosso nulla d'allacciato, non doveva nè toccare nè veder morti, doveva radersi con rasoio di bronzo, decadeva dalla carica se gli moriva la moglie, a cui doveva essere unito esclusivamente col rito della *confarreatio*. Tali ed altri simili obblighi divenivano talmente pesanti, che nella tarda repubblica la carica rimase

scoperta perchè nessuno la voleva, e solo Augusto la ristabilì.

Al culto di Marte era addetto un collegio di sacerdoti, i *Salii* che recavano nelle loro pesanti danze religioso-magiche gli scudi sacri detti *ancilia*.

A Numa la tradizione fa anche risalire l' istituzione dei collegi degli auguri e dei pontefici, per quanto la cerimonia degli auspici augurali sia dalla leggenda anticipata alla fondazione di Roma, e i pontefici appariscano strettamente congiunti a quel *pons Sublicius* che sarebbe stato costruito solo da Anco Marzio.

Abbiamo già veduto in che cosa consistessero gli auspici. In Roma nessuna decisione si prendeva senza la consultazione del volere degli dei. La consultazione era diritto del re o del magistrato fornito d'*imperium*. L'augure era l'aiutante. Chiedeva che gli dei gli offrissero i segni del loro volere entro i limiti del *templum* da lui segnato col bastone sacro, il lituo, nel cielo e sulla terra. Si considerava auspicio propizio e assenso dei numi anche la mancanza di ogni segno. Secondo lo spirito giuridico dei Romani gli auspici erano contrattualmente impegnativi per gli dei, a meno che non fossero disdetti da segni e presagi infausti, in seguito ai quali il re o il magistrato era tenuto a placare con vittime piacolari i numi, e a rinnovare gli auspici. Senonchè a loro volta gli dei erano tenuti a notificare in ma-

niera indubbia la rottura della *pax* religiosa e il Romano riteneva che bastasse sfuggire la visione del segno infausto. Così il sacrificante imponeva l'assoluto silenzio e si velava il capo per non sentire e non vedere nessuna parola o segno che si prestasse ad interpretazione infausta. Un console che aveva deliberato sul suo piano di battaglia, per non averlo turbato da segni infausti che lo costringessero a complicate cerimonie religiose, poteva sfuggirli facendosi portare in portantina chiusa. Questo curioso contrattualismo, che ritroveremo in tutte le altre manifestazioni religiose di Roma, contribuì non poco a dare alla politica romana quella sicurezza implacabile di chi si sente in pace con gli dei e guerreggiando coi nemici non fa che compiere un dovere religioso e rivendicare un diritto riconosciuto dalla divinità. Del resto anche ad un grande popolo conquistatore moderno, l' inglese, si attribuisce un simile animo: di saper fare in modo che anche la guerra più prepotente e più esosa appaia doverosa tutela di supremi doveri morali e religiosi. Agli àuguri competeva l' inaugurazione dei *templa*: i quali in origine potevano non essere edifici *(aedes)* ma semplici recinti, oppure edifizi pubblici, come i rostri o la curia del Senato. L' inaugurazione va distinta dalla consacrazione pontificale, che determinava con cerimonie speciali i *fana*. Talora *templum* e *fanum* coincidono perchè le due cerimonie, l'augurale e la pontificale si sovrappongono, talora no.

I pontefici costituivano un collegio sacerdotale di oscure origini, che assunse — specialmente nel suo capo, il pontefice massimo — la più grande autorità nel periodo repubblicano: invece nel periodo regio venivano per dignità dopo i maggiori flamini. I pontefici non erano dedicati in modo speciale a nessuna divinità se non forse alla dea Vesta, chè il santuario di Vesta e le vestali erano sotto il controllo del pontefice massimo, il quale sceglieva le vestali o, secondo il rito, le prendeva *(capere)* al servizio delle divinità, e le puniva in caso di mancanza: flagellandole quando lasciavano spegnere il fuoco sacro, seppellendole vive se violavano gli obblighi di castità che duravano un trentennio.

Il nome dei pontefici pare che derivasse dal ponte Sublicio, un ponte sacro in legno pel quale era vietato avvalersi di chiodi di ferro. Non è ben chiaro il rapporto fra i pontefici e il ponte: sappiamo solo che su questo ponte si compiva una curiosa cerimonia: il 15 maggio dopo una grandiosa processione si gettavano nel Tevere 24 (o 27) fantocci di paglia detti Argei. Una frase passata in proverbio — *sexagenarios de ponte (deiici)* — mostra che in origine il rito era un sacrifizio umano inteso a purgare la città e simile al capro espiatorio degli Ebrei e alle Targelie greche. Altre cerimonie, il *regifugium* e i *poplifugia*, mostrano che simili sacrifizi lustrali di vittime umane, in seguito attenuati, non

dovevano esser rari nella Roma primitiva. Anche la formula della sentenza capitale: *sacer esto*, mostra che anche il condannato veniva conguagliato ad una vittima purgatrice.

Tornando al collegio dei pontefici, esso sotto la repubblica diventò l'organo consultivo del senato in materia religiosa. Doveva esaminare e constatare i prodigi e i portenti che erano indizio della collera degli dei e suggerire i mezzi di propiziazione, controllare tutti i culti, anche quelli privati, dare responsi in materia di diritto sacro, consacrare e sconsacrare le aree dei *fana*, nominare i principali flamini, le vestali, i custodi dei templi, redigere il calendario con tutte le sue feste *(fasti)*, gli elenchi dei magistrati e dei fatti notevoli *(annales pontificum)* e i libri di liturgia e diritto sacro *(libri pontificum)*. Il collegio si completava da se stesso per cooptazione e perciò insieme con gli altri due collegi degli auguri e dei *triumviri* — di poi successivamente *decemviri*, e *quindecimviri sacris faciundis* — fu uno degli ultimi baluardi del patriziato. Le loro erano funzioni importantissime per la continua interferenza di religione e politica. Solo dopo lunghissime lotte la plebe ottenne la propria ammissione nei maggiori collegi religiosi (*lex Ogulnia*, 300 a. C.) e in seguito la designazione del sommo pontefice da parte dei comizi. Con questa laicizzazione, il colore politico della carica prevalse sempre più, con grave danno delle

tradizioni religiose che non vennero più custodite come prima: specialmente quando il pontefice massimo potè ricoprire altre cariche e allontanarsi a capo di eserciti da Roma. Con la restaurazione religiosa tentata da Augusto, dal 12 a. C. la carica di pontefice massimo entrò nel numero di quelle cariche repubblicane che si cumulavano a costituire l'autorità imperiale.

Da questi brevi cenni possiamo vedere la stretta compenetrazione di religione e politica. La religione accompagnava, in tutto, il respiro d'espansione della forte città latina alla conquista dell'Italia prima, e poi del mondo. Era la fede nei propri destini della ferrata società agricola militare di Roma: e finchè il cittadino era saldamente inquadrato nelle legioni e nella vita politica del foro, o anche, mandato a colonizzare le regioni italiche, si sentiva cellula viva della dominatrice, e la sua attività si limitava alla rude agricoltura che ispirava l'antichissima religione, non v'era bisogno d'altro.

Questa efficacia politica della religione romana come elemento costitutivo della potenza romana fu celebrata da Polibio e da Cicerone.

La religione di stato non ammetteva slanci individuali di passione: erano considerati perturbatori del costume e della pace religiosa stessa: erano *superstitio*; oltrepassavano il costume dei padri. La religione era rapporto di diritto fra Roma e gli dei: le preghiere

erano veri e propri contratti notarili, così meticolosi, che ad evitare ogni errore di forma il magistrato officiante si faceva suggerire parola per parola la formula dal sacerdote *(praeire verba)*. Ancora nell'età imperiale, Augusto nelle feste secolari del 17 a. C. così pregava le Parche: « Moire, com'è prescritto per voi in quei libri (i *l. Sibyllini*) — a causa di ciò, e perchè sia di vantaggio al Popolo Romano dei Quiriti — che vi si faccia un sacrifizio di nove agnelle e di nove capre, vi prego e vi supplico di aumentar l' imperio e la maestà del Popolo Romano dei Quiriti in guerra e in pace, di proteggere sempre il nome latino, di dare incolumità, sempiterna vittoria, salute, al popolo Romano dei Quiriti, alle legioni del P. R. Q. e di serbar salva la repubblica del P. R. Q., d'esser benigne propizie al P. R. Q., al collegio dei Quindecimviri, a me, alla casa, alla famiglia, e di ricevere questo sacrifizio di nove agnelle e nove capre in proprio, da immolare... ».

Corrispettivo a questo contrattualismo religioso era il concetto del *fas* e del *nefas*, di ciò che era religiosamente lecito e di ciò che era interdetto.

Il cerimoniale dei sacrifizi in molte cose coincideva con quello greco, almeno nei sacrifizi oblativi. Solo alcune particolarità di liturgia distinguevano il rito romano dal rito greco: per esempio nel capo velato dell'officiante. Maggiore era la preoccupazione che

per difetto di forma l'offerta sacrificale potesse non essere accetta agli dei. A ciò si provvedeva — nei maggiori sacrifizi — offrendo preventivamente una vittima espiatoria per i vizi di forma in cui si potesse incorrere.

Di questa contrattazione con gli dei forme singolarissime sono l'*evocatio* e la *devotio*.

Quando un esercito romano investiva una città fortemente difesa, si tentava di toglierle il presidio degli dei. Così Furio Camillo avrebbe tolto a Vei la protezione di Giunone Regina. Quando non si conoscevano con precisione i nomi degli dei della città, come nel caso di Cartagine, si ricorreva ad una formula più generica: « Se sei dio o dea tu, a cui è affidata la tutela del popolo e della cittadinanza cartaginese, e tu sopra tutti, che ricevesti la tutela di questo popolo e di questa città, vi prego, vi supplico e ve ne chiedo permesso: che abbandoniate il popolo e la cittadinanza cartaginese, che lasciate i luoghi, i templi sacri e la loro città e ve ne allontaniate, e a quel popolo e a quella cittadinanza infondiate paura terrore oblivione, e, passando a Roma, veniate a me ed ai miei, e che i nostri luoghi, i nostri templi sacri, la nostra città vi siano più accetti e graditi... Se così farete, faccio voto di dedicarvi templi e giuochi ».

Nei momenti di supremo cimento il duce poteva offrirsi vittima agli dei e, sacro agli dei, facendosi uccidere dal nemico, portargli sventura e strage. Così per esempio Decio

Mure si sarebbe offerto nella battaglia del Vesuvio, con questa formula: « Giano, Giove, padre Marte, Quirino, Bellona, Lari, dei novensidi, dei indigeti, dei che avete potere su noi e sui nemici, e dei Mani, vi prego, vi supplico, vi chiedo e prego permesso: che facciate prosperare la forza e la vittoria del popolo Romano dei Quiriti e colpiate i nemici del popolo Romano dei Quiriti di terrore, di paura e di morte. Come ho fatto voto, così per la repubblica, per l'esercito, per le legioni, per gli ausiliari del popolo Romano dei Quiriti consacro agli dei Mani e a Tellure con me le legioni e gli ausiliari dei nemici ».

SVILUPPO E DECADENZA DELLA RELIGIONE ROMANA.

Se alle origini la religione romana si presenta come assorbimento da parte della città latina di molti elementi sabini, tutto il suo ulteriore sviluppo è caratterizzato dalla vigorosa assimilazione entro i saldi ordinamenti romani di molteplici elementi stranieri. Tale processo coincide con lo sviluppo della storia sociale e politica di Roma. La città aristocratica assorbe in primo luogo la plebe, che era in origine un elemento estraneo. Pareggiati gli ordini, Roma inizia la conquista d'Italia. A differenza dalle città egemoniche greche, Roma non trova di contro a sè l'irreducibile

particolarismo delle altre città, nè è arrestata da egoismo nazionale, che le impedisca di assimilare i popoli vinti. Le formazioni cittadine in Italia erano meno tenaci che in Grecia. La conquista si accompagnava con un continuo ingrandimento del territorio di Roma in cui venivano insediati i veterani delle legioni: a dominare l' Italia vinta sorsero poi le numerosissime colonie militari.

I popoli vinti finirono ad accettare, a diversissime condizioni, la supremazia romana e a trovare anzi vantaggio a partecipare alle prede e alle conquiste di Roma. Roma a sua volta coll'assimilazione dei vinti accresceva la propria potenza militare. La vita semplice delle popolazioni italiche e la comunione d'armi favoriva l'unione. Perciò l'organismo civico ebbe una tale elasticità da abbracciare quasi tutta l' Italia peninsulare e nacque uno stato così saldo da essere invincibile da ogni altra potenza mediterranea. Ma dopo, come conseguenza stessa della vittoria, cominciarono a disfarsi gli ordinamenti interni. La vita agricola della piccola proprietà fu distrutta dall'accumularsi delle ricchezze e dal formarsi del latifondo: venne meno così anche il primitivo spirito militare connaturato alla vita agricola. La possibilità di godere e di vivere una vita propria egoistica e l'assimilazione della cultura ellenistica disfecero il prisco costume. La lotta di classe si rinnovò danneggiando la solidarietà nazionale ricostituita con

la parificazione di patrizi e plebei, e per un secolo Roma fu flagellata dalla rivoluzione sociale. Per certi rispetti Roma cessò di assimilare i vinti non potendo più incatenarli ai propri costumi, e cominciò a disciogliersi nella civiltà comune di tutto il Mediterraneo. Nasceva da tale processo una vita individuale più ricca: dalla repubblica si formava lo stato universale dell' impero. In questa storia s' inquadra lo sviluppo della religione.

In origine la religione era privilegio dei patrizi che soli possedevano il *ius sacrorum*. Tuttavia la religione doveva vincolare anche la plebe che non godeva della cittadinanza. Perciò essa si andò modificando lentamente secondo il tipo delle religioni civiche greche: poichè già su Roma sia direttamente dalle colonie calcidesi della Campania, sia indirettamente, a traverso gli Etruschi, cominciava a farsi sentire l' influsso greco.

Uno dei passi più importanti fu l' istituzione del culto di Giove Capitolino, agli inizi della repubblica, sul tipo del culto dello Zeus greco. Giove Ottimo Massimo divenne il supremo patrono di Roma. S' introdusse la rappresentazione figurativa degli dei. Poi il culto di Giove si completò — secondo un tipo etrusco — con quello di Giunone e Minerva a costituire la triade capitolina.

Altri dei Greci s' introdussero o si conguagliarono con dei latini: Demetra s' identificò con Cerere, Persefone con Libera, Dioniso

con Liber, Hermes con Mercurio, Efesto con Vulcano, Artemide con Diana e così via. Dalle scialbe divinità degli indigitamenta emersero figure divine più complete: quelli che Varrone designava come *di selecti*.

L'introduzione di nuove divinità avveniva anche per altre vie. La conquista di un territorio, come abbiam veduto, spesso diventava conquista degli dei tutelari. Esempio famoso quello di Giunone Regina trasportata da M. Furio Camillo da Vei espugnata sull'Aventino. I popoli ammessi successivamente nella cittadinanza vi portavano i propri dei che venivano dal senato riconosciuti come dei romani. Gli alleati residenti in Roma e gli stranieri costituivano sodalizi e comunità religiose per l'adorazione delle proprie divinità, edificando i loro templi fuori della cinta del pomerio. Si formava così l'altra distinzione fra *di novensides* (di nuova introduzione) e gli dei più antichi o *di indigetes*. Questo arricchimento del pantheon romano, crescerà all'inverosimile colla conquista dell'impero.

Anche le forme del culto subirono notevoli modificazioni specialmente coll'introduzione dei libri sibillini e del collegio dei *triumviri* (poi *Xviri*, indi *XVviri*) *sacris faciundis*. I libri sibillini consultati su ordine del senato nei momenti gravi, introdussero a loro volta forme di culto di tipo straniero a completamento della religione patria. Per es. la cerimonia greca del banchetto degli dei *(lectister-*

nium), l'aruspicina etrusca che traeva i presagi dalle viscere delle vittime, il costume delle *supplicationes*, per rendimento di grazie, aprendo i templi al popolo perchè potesse visitare e adorare da presso gli dei. Queste innovazioni si moltiplicavano nei momenti di pericolo, quando sperimentate inutilmente tutte le cerimonie nazionali, si cercavano nuovi riti per ristabilire la pace con gli dei irati. La crisi si rivelò fortissima durante la guerra annibalica.

Ma in complesso l' introduzione di alcuni dei nuovi e di qualche cerimonia esotica non trasformava profondamente lo spirito della religione romana, finchè il controllo restava nelle mani del senato, finchè gli animi restavano assorti nella dura vita agricola, nelle cure del foro e nella disciplina delle legioni. La religione patria era sufficiente.

Ciò invece non fu più possibile dopo la grande guerra annibalica quando la graduale espansione romana mediante le colonie e la divisione dell'agro pubblico in lotti alla plebe fu turbata dalla formazione delle grandi ricchezze e dall' introduzione d'un'enorme massa di schiavi. Si formò, fuori dei quadri disciplinati della repubblica, un vasto proletariato propenso a moti rivoluzionari. D'altra parte le ricchezze e la coltura ellenistica alienarono dal costume primitivo le classi colte; si diffuse l'amore per l'arte e per la filosofia; gli egoismi e i bisogni d'un più ricco sviluppo di vita

individuale fuori dalla dura costipazione entro i vincoli degli austeri doveri civici allontanarono le classi colte dalla religione dei padri.

Il nuovo movimento si parte dal circolo degli Scipioni. Il poeta nazionale di Roma, Ennio, diffonde le teorie d' Evemero, secondo il quale gli dei non sarebbero che uomini divinificati, e insieme il misticismo ellenico. La filosofia scettica della Nuova Accademia, il razionalismo panteistico degli stoici, l'areligiosità degli epicurei trovano sempre più numerosi seguaci. Spesso il supremo controllo religioso è affidato a un pontefice massimo o scettico o epicureo; il quale continuava sì le forme della tradizione come dovere politico; ma l'antico spirito era morto.

Intanto negli strati più bassi della popolazione fermentavano movimenti mistici, si cercavano dei che provvedessero alle sorti dell' individuo invece degli dei esclusivamente nazionali.

Il senato tentò inutilmente di frenare la *superstitio* per cui si abbandonavano gli dei patri per dei esotici e per religioni contrarie allo spirito civico. Cercò perciò di attenuare le orgie della religione della Gran Madre Cibele, introdotta a Roma durante la guerra annibalica, colpì fieramente la religione dionisiaca che con i suoi Baccanali diede scandalo gravissimo, cercò di allontanare da Roma la religione di Sabazio, il giudaismo, la religione egiziana di Iside e di Serapide. Inutilmente;

queste religioni cercavano di dare un dio agli uomini che ormai si andavano distaccando dalla patria.

L' introduzione di falangi innumeri di schiavi che intorbidavano la popolazione cittadina, lo sterminio feroce delle popolazioni italiche durante le guerre sociali e civili, l' immigrazione dei provinciali nella capitale dava la preponderanza al costume esotico.

Nell'ultimo secolo della repubblica la religione decade rapidissimamente. I templi ruinano o sono lasciati in uno stato di miserando abbandono, i sacerdozi rimangono scoperti, le cariche religiose sono subordinate alle feroci competizioni di parte; s'oblia quella carità patria ch'era parte essenziale della religione che aveva dato a Roma l' impero del mondo.

Le guerre civili parvero il castigo di questa ingratitudine verso gli dei che avevano fatto grande Roma, forma questa di rimpianto per quello spirito civico da cui insieme erano usciti i culti nazionali e lo slancio guerriero delle legioni.

Dopo Azio (30 a. C.) Augusto provvide a restaurare i templi prima ancora delle vie. Ricostituì i sacerdozi, ripristinò culti obliati, professò solennemente di voler restaurare la pace con gli dei. La festa secolare del 17 a. C. fu l'affermazione solenne di questo ritorno alla religione dello stato. I poeti, sopratutto Virgilio, rievocarono con commozione il prisco Lazio, la *pietas* che aveva fatto grande Roma:

Livio su questo tema svolgeva le sue storie che valevano un poema.

Tuttavia la riforma augustea rimaneva estrinseca, perchè la vita politica cittadina si spegneva nell'impero universale. La riforma era efficace solo nell'accrescere il potere imperiale aggregandovi la funzione di pontefice massimo, e facendo prevalere le divinità tutrici della famiglia imperiale, Venere Genitrice della gente Giulia, Apollo Aziaco, Marte Ultore, Giove Tonante, sulle antiche divinità cittadine. Il tempio di Vesta veniva aggregato alla casa imperiale, il Genio d'Augusto veniva per ordine del senato adorato coi Lari compitali.

Per quanto Augusto e Tiberio vi riluttassero, la religione romana s'andava a poco a poco adattando all'esaltazione dell'imperatore come dio vivente secondo il costume orientale delle provincie. Intanto, livellandosi progressivamente sotto il dominio dei Cesari la nazione vincitrice con le provincie assoggettate, ed estinguendosi insieme la vita politica, le religioni degli individui subentravano alle religioni nazionali, nè i templi magnifici, nè il fasto delle pompe restaurate da Augusto potevano ridar vita alla vecchia religione del leggendario Numa.

Roma sboccava compiutamente nella civiltà ellenistica.

LE RELIGIONI DELL' ETÀ ELLENISTICO-ROMANA

Il culto dei sovrani.

Si designa col nome di ellenismo — distinguendola dalla fase ellenica strettamente nazionale — la fase della civiltà che va da Alessandro Magno alla chiusura della scuola d'Atene (529 d. C.). In questa fase sbocca anche la storia mondiale di Roma.

Alessandro nel suo impero si era proposto di fondere insieme vincitori e vinti: i Greco-macedoni e le popolazioni orientali di stirpi diversissime del regno persiano. La cultura greca, l'aggregamento delle popolazioni in nuclei cittadini, gli ordinamenti militari macedoni dovevano essere introdotti fra i popoli vinti. Da questi si accettava invece l'unità monarchica dello stato impersonato dal re, il regime dispotico e molteplici forme di vita religiosa e privata.

Anche quando l' impero d'Alessandro andò smembrato fra i suoi generali, l'ellenismo, questa civiltà greca snazionalizzata e resa in-

ternazionale fiorì come mezzo di comunicazione fra tutti i popoli mediterranei, ed Egiziani, Siri, Frigi, Persiani vi concorsero non meno dei Greci e dei Macedoni. Vi furono poi complesse fluttuazioni per cui in certi momenti pareva che lo spirito originariamente ellenico dovesse prevalere, in altri pareva che, pur sotto la lingua greca, l'orientalismo dovesse soffocare l' ispirazione greco-classica. Tuttavia il carattere prevalente è il cosmopolitismo: il particolarismo delle città greche è vinto. Insieme la situazione religiosa è profondamente cambiata.

Anche lo stato ellenistico ha la sua religione ufficiale. Ma è una cosa men complessa della religione civica che cementava la solidarietà di tutti i cittadini. La religione di stato consiste principalmente nel riconoscimento religioso del sovrano, secondo il costume orientale. Il culto dei sovrani era la forma in cui si poteva manifestare la devozione del suddito. Più che una partecipazione attiva del cittadino, era un riconoscimento passivo e un impegno d'obbedienza, sia che secondo la concezione persiana si adorasse la Fortuna del sovrano, sia che, secondo una concezione di origine egiziana, si adorasse nel sovrano una manifestazione, un' incarnazione quasi, d'un dio: poichè per gli Egiziani i Faraoni erano manifestazioni del dio Ra.

Ora adorando come dio il sovrano, il suddito veniva a riconoscerne il governo come

voluto e predisposto dalla provvidenza divina. Il re diventava agli occhi dei sudditi come uno dei re mitici delle origini di tutti i popoli: re insieme e dei. Dopo aver alquanto riluttato a questo culto dei sovrani, anche i Greci vi si piegarono, applicando ad un vivo le formule che essi usavano per l'apoteosi degli eroi. Il re veniva considerato come dio manifestatosi *(epiphanès)*, dio benefattore *(euergetes)*, salvatore *(sotèr)* e rivestito degli appellativi e degli epiteti di Zeus, d'Apollo e degli altri dei olimpici.

Forma assai spesso di adulazione, il culto dei re era pure la manifestazione del lealismo dei sudditi e di ogni sincera gratitudine o di ogni viva speranza dei popoli.

Quando Roma distrusse successivamente gli stati ellenistici, questo culto cominciò ad esser tributato ai governatori romani. Su questo tipo di monarchia orientale Giulio Cesare pensò di ordinare il suo potere: secondo questa religione monarchica, dopo la sua morte, gli fu decretata l'apoteosi come *Divus Iulius*. Quando sotto Augusto le province romane passarono o direttamente sotto il governo imperiale, o sotto l'alto controllo dell' imperatore, il culto regio fu applicato all' imperatore, con tanto maggior passione quanto più vivo era l' interesse loro ad entrare in diretto rapporto con l' imperatore e a sottrarsi allo sfruttamento del popolo dominante. Tale culto però non fu introdotto, per l'opposizione di

Augusto e di Tiberio, in Roma, dove l'imperatore conservava l'aspetto di magistrato repubblicano e non di monarca orientale. E, non ostante i tentativi di vari imperatori d'introdurre il culto pieno della propria persona anche in Roma, ciò non fu possibile se non dopo una lenta maturazione: il dispotismo orientale vagheggiato da G. Cesare ebbe il suo coronamento con Aureliano e Diocleziano. Invece si accettò senza difficoltà l'apoteosi degl'imperatori dopo morti, tranne il caso che la loro memoria fosse stata condannata.

Nelle province il culto dell'imperatore coincideva con le periodiche tornate delle diete provinciali, e assumeva l'aspetto di solenne manifestazione di lealismo da parte delle province all'impero. Al culto dell'imperatore, per volontà d'Augusto, era associata pure la Dea Roma.

Le filosofie pratiche.

Entro questi limiti il culto dei sovrani surrogava il culto statale delle antiche repubbliche cittadine. Ma certamente non era tale da potere assorbire tutta la vita religiosa. Tanto più che oltre questa professione di lealismo e oltre i tributi, lo stato non chiedeva altro dal cittadino. La politica era ormai prerogativa del gabinetto del sovrano: milizie mercenarie sostituivano le antiche milizie ci-

viche, la capacità d'azione di ogni singolo (tranne coloro che partecipavano alla vita delle corti) era diminuita, perchè il campo non era più la singola città, ma un vastissimo territorio. La vita individuale si svolgeva più libera, più assorta nei privati interessi e nel perfezionamento delle particolari attività. Le genti e i costumi si mescolavano e s' intrecciavano: venivano meno le rigide tradizioni delle generazioni precedenti che erano come le rotaie su cui scorreva la vita del singolo.

In tal modo diveniva predominante il problema del costume e delle sorti individuali. L'uomo si sentiva solo e smarrito nel mondo: voleva orientarsi, voleva sapere in quale rapporto si trovava con tutto l'ordine dell'universo. Questo problema non si era presentato prima perchè l'uomo era anche cittadino e viveva tutto ravvolto dai problemi della vita civica.

A questi problemi cercò di dare una risposta la filosofia nelle scuole pratiche e popolari dei cinici, degli epicurei e degli stoici.

La scuola cinica, fondata dall'ateniese Antistene, poneva il valore intimo dell'uomo in un concetto di virtù che si deve svolgere nell'esercizio, o ascesi, sopra tutto liberando l'uomo dai bisogni innaturali, dalla servitù verso le cose, dalle passioni che lo menomano nella sua dignità. Predicava perciò un ritorno verso lo stato di natura, per liberare il nucleo interiore dell'uomo da tutto ciò che la falsa

opinione impone come necessario aumentando così i ceppi che legano l'uomo alle cose. A traverso l'esercizio della virtù si raggiunge una felicità che è a tutti accessibile oltre le divisioni di nazioni e di classi.

L'epicureismo cercava la felicità individuale nel piacere. Ma poichè il piacere immediato non porta alla felicità, progettava un calcolato sistema di piacere, e contava sopratutto sull'imperturbabilità dell'animo *(atataraxia)* raggiunta a traverso la contemplazione dell'ordine del mondo e delle leggi della natura spiegata secondo il sistema atomistico. Il savio così distoglieva il suo desiderio da ciò che sia negato all'uomo o cui inevitabilmente è congiunto il dolore. Modello di tale imperturbata beatitudine sono gli dei che occupano gli spazi compresi fra i molteplici mondi. Ma gli dei, per Epicuro, sono esemplari della beatitudine da lui vagheggiata, non sono oggetto di culto. Infelici sarebbero gli dei se dovessero prendersi cura dei mortali e dei loro desideri spesso vani e folli. La religione, per Epicuro, è il sintomo dell'animo degli uomini turbato dalle passioni e dai terrori, e la filosofia sola può serenarlo e liberarlo.

Lo stoicismo è l'innesto della morale cinica in una visione del mondo materialistico-panteista. Anche per gli stoici, come per Epicuro, la contemplazione dell'ordine dell'universo dev'essere principio di salute spirituale e di retto agire.

Il cosmo è tutto un organismo, è Dio esso stesso. Tutto ciò che è reale secondo gli stoici è corporeo. Perciò è pure corporeo lo spirito *(pneuma)* che come materia ignea, eterea, anima e muove tutta la pigra mole, e nell'uomo costituisce l'animo, la ragione. Dopo un ciclo cosmico tutto l'universo deve risolversi in una conflagrazione generale, per poi dare nuovamente origine a nuovi mondi.

Non sempre coerentemente a questa concezione insieme materialistica e panteistica, si incastra la morale che gli stoici derivano dai cinici. Nella sua costituzione l'uomo è fatto come il mondo e simmetricamente al mondo. L'etica dell'uomo deve consistere in ciò: nel consolidare il predominio della ragione, nel ricondurre le passioni riluttanti e ribelli sotto il dominio del *logos* o mente, che come elemento direttivo *(hegemonicon)* sa conformarsi alle eterne leggi del mondo, le quali sono insieme razionale provvidenza e destino. Bisogna seguire volenti la forza che ci trascinerebbe riluttanti.

Le passioni fanno infelici gli uomini; la smania di porre il proprio bene in ciò che non dipende da essi. Bisogna invece raccogliersi in sè stessi, celebrare la propria libertà rendendosi indipendenti dalle circostanze, dagli eventi, dalle cose, dalle passioni. Perchè vi è un punto in cui nulla può vincere l'animo, in cui l'uomo per nulla è inferiore agli dei: ed è la virtù, l'animo che sa rinunziare ed

astenersi, e resiste, pago in se stesso. Nell'esercizio della virtù il savio s'india, si fonde con la ragione universale che regge il mondo, fa sua propria la legge universale. Quest'apice della perfezione è anche l'apice della vita religiosa: l'unità dell'individuo col tutto. E, dato ciò, lo stoico può anche restare incerto se ammettere un'immortalità dell'anima, sia pure limitata, come sopravvivenza fino alla prossima flogosi mondiale.

Così con questi divergenti indirizzi la filosofia tenta d'indirizzare gli uomini smarriti nel mondo, anche se con efficacia relativamente scarsa, perchè i vari sistemi finiscono a filtrare a traverso il cervello tutta la vita, impoverendola e inaridendola.

X. I misteri orientali.

Tuttavia queste filosofie pratiche in ciò in cui concordano, nei problemi che si propongono di risolvere, ci rivelano lo stato morale e religioso a cui vogliono sovvenire, e ci spiegano gli aspetti più caratteristici delle religioni ellenistiche.

Nella sua esperienza storica l'uomo dapprima non arriva a concepirsi come individuo isolato: la coscienza sociale della propria persona ravvolta e chiusa in una collettività, famiglia, tribù, città, precede quella dell'individualità isolata.

Quando, dopo tutto lo sviluppo della storia civile greca e romana, si formò questa esperienza di libera individualità, ad un primo slancio temerario e artistico subentrò un senso di smarrimento e di terrore.

L' individuo si sente solo e annichilito nel mondo, preda di forze avverse, sbattuto dalla fortuna, oppure gravato dal peso del destino che come legge arcana domina sull'universo. Quello sgomento stesso che aveva generato la religione olimpica quando gli uomini vivevano stretti in gruppi sociali compatti, colpisce ora il singolo isolatamente preso.

L' individuo disgiunto dal plesso della patria che lo teneva in rapporto con gli dei cerca di stabilire un rapporto personale con essi. Da atomo insignificante nel tutto, vuole compenetrarsi con le forze che reggono l'universo. Ha vivo il senso di ciò che trascende la sua particolarità. Dall'astrologia orientale attinge il concetto d'un destino che chiude sotto di sè tutto ciò che è incluso nelle sfere dei cieli. Ha vivissima la coscienza della fortuna, forza onnipotente che tutti travaglia. Ma queste ferree leggi spera sempre di poterle rompere e trascendere per un privilegio speciale, per un atto di grazia d'una qualche divinità, che da mortale lo renda immortale, che da uomo lo faccia simile agli dei. Si cerca nella religione una liberazione da uno stato di vita lagrimevole, un miracolo di redenzione, l' infusione di forze soprannaturali, magiche, che

facciano conoscere ed attingere l'eterno, che plachino l' inesorabile e spezzino la fortuna e il destino.

Una speranza immortale rampolla da una delle più amare e sconsolate esperienze della vita, quando l'uomo senza patria, non più forza attiva e creatrice nel mondo, si sente servo d'uomini, di demoni avversi, del destino.

In sostanza anche le religioni ellenistiche sono nell'ambito del problema delle filosofie pratiche: la conciliazione dell'uomo con l'ordine dell'universo. Solo cercano di conseguirlo non per via razionale ma per vie soprannaturali. La concessione, per grazia, della vita eterna, della salute *(soteria)* ha luogo per mezzo dei riti delle iniziazioni o sacramenti.

In rapporto con questa passione religiosa si spiega il fiorire, nell'età ellenistica, di tutte quelle religioni che contengono un qualche carattere magico, in cui il rito non sia semplicemente oblativo, ma si presuma abbia una efficacia anche sul mondo divino.

Perciò antiche religioni barbariche, talora crudamente naturistiche, rifioriscono in quest'epoca; e benchè in origine quasi tutte più o meno si riferissero al ciclo della natura vegetativa, vengono piegate a rappresentare questa speranza di salute e d' immortalità individuale. Il dio centrale diventa il modello stesso della conquista dell' immortalità a traverso la sofferenza e la morte. Il dio si avvicina all'umanità del credente. La concessione di un

abito soprannaturale è la conseguenza del rapporto religioso in cui il myste conosce (cioè misticamente si appropria) il nome e la natura del Dio, e il dio conosce, cioè predestina alla salute eterna, l'iniziato.

Gli schemi di questi misteri corrispondono per molti rispetti a quelli dei misteri eleusini e dell'orfismo. Pare infatti che quasi tutte queste religioni, nel momento che entrarono nel circolo dell'ellenismo accettando come lingua ufficiale il greco, subirono una rielaborazione ed un rimaneggiamento secondo gli spiriti dei più antichi misteri greci: quelli di Demetra e di Dioniso.

L'iniziazione significa la rigenerazione del myste; cioè per mezzo dei sacramenti del mistero s'immagina che una natura divina, uno pneuma sovrannaturale, cali in lui e subentri alla natura mortale che misticamente muore della morte del dio. Il termine *(telos)* dell'iniziazione è la deificazione del myste, che assimila completamente il suo dio. Perciò tutti questi misteri poggiano su di una concezione che sarà pure centrale nel cristianesimo, ed hanno sacramenti di salute in cui i padri della chiesa vedevano una contraffazione demoniaca dei sacramenti cristiani.

I principali misteri d'origine orientale, che si diffusero nel mondo ellenistico e che raggiunsero l'apogeo nell'età imperiale sono quelli d'Iside e Sarapide, quelli della gran madre Cibele, quelli di Mitra.

I misteri d' Iside derivano dalla religione egiziana antichissima d' Iside e Osiride. D'origine agraria, la religione d'Osiride aveva assunto fin dall'età dei faraoni un più profondo significato: era divenuta la religione dei morti e della vita oltre la morte. Il mito etiologico, derivato dalle costumanze religiose, narrava di Osiride d'Abido, come venisse in contesa per il regno col fratello Seth (Tifone) e sorpreso a tradimento fosse ucciso e fatto a pezzi da Seth. Iside sua moglie raccoglie le sparse membra e ricostituisce il cadavere, e in virtù di formule magiche Osiride risorge a nuova vita come re del regno dei morti, come sole che risplende ai trapassati, nella regione che il sole percorre dopo il tramonto. Ad Osiride subentra il figlio postumo Horos nella lotta contro Seth. Seth tenta di accusare Horos e Osiride, ma essi sono giustificati dall'assemblea di tutti gli dei.

Iside perciò divenne presso gli Egiziani la dea che possiede il segreto della risurrezione, della nuova vita a cui possono ridestarsi i morti. Il rito osirico applicato dapprima ai morti venne in seguito applicato ai viventi come farmaco d' immortalità e sacramento di vita eterna.

Vi era un rito exoterico in cui si rappresentavano le varie fasi del mito osirico: la morte e il lutto su Osiride, lo spargimento delle membra, la ricerca, il ritrovamento e il giubilo della risurrezione; e poi vi era un

rito esoterico in cui si compivano sull'iniziato le cerimonie che lo conguagliavano ad Osiride.

La religione d'Iside uscì dal particolarismo egiziano quando in essa Tolemeo I innestò il culto di Sarapide, una divinità probabilmente d'origine pontica conguagliata con Osiride (Sarapide=Osiri-Api). Questo culto architettato da un teologo egiziano, Manetone, e da un teologo greco, l'Eumolpide Timoteo, doveva essere accessibile tanto agli Egiziani che ai Greci. Ed ebbe infatti una diffusione grandissima. Le colonie egiziane lo propagarono per tutto il Mediterraneo. In Roma, nell'ultimo periodo della repubblica, la religione isiaca ebbe una diffusione immensa nella plebe cosmopolita, d'origine in gran parte orientale. Invano il senato tentò di sradicarla: nè l'avversione d'Augusto, nè i severi provvedimenti di polizia di Tiberio ebbero miglior successo. Caligola la riconobbe ufficialmente: nel secondo secolo gli dei del ciclo d'Osiride divengono divinità tutrici dell'impero.

Notizie sulle cerimonie d'iniziazione ci son conservate da Apuleio. L'iniziato è chiamato dalla dea con sogni e visioni, non per meriti suoi propri, ma per appello di grazia d'Iside regina, la dea delle dee, possente in cielo in terra e negli inferi.

Vive rinchiuso per un lungo periodo di noviziato entro il recinto del tempio, partecipando ai servizi divini, in castità ed in ascesi,

assorto nel pensiero della sua vocazione, in attesa che con sogni la dea gli riveli il suo volere. Quando finalmente egli si sente nuovamente chiamato, con l'assistenza d'un iniziatore, il padre mistico, viene ammesso ai riti solenni. La cerimonia si svolge nel simbolo d'una volontaria morte. L'iniziato è Osiride che discende nel regno dei morti; simbolicamente passa agli antipodi dove nel cuor della notte vede corruscare il sole, e poi a traverso tutti gli elementi si spoglia della mortalità e della caducità, per ritrovarsi presente Osiride oggetto di venerazione e di culto nel tempio. Così, per mezzo di una sacra rappresentazione che si svolgeva nei penetrali del tempio, l'iniziato acquistava il convincimento d'una rinascita religiosa, d'un'elezione da parte della dea onnipossente che anche nell'altra vita lo proteggerà e gli darà beatitudine. Egli sa di appartenere e d'esser consacrato ad Iside regina.

Un calore d'appassionata pietà religiosa circonfonde il culto d'Iside. Nei templi si svolgono complicati servizi religiosi a cui partecipano tutti i devoti; Iside è amata e celebrata con litanie dai fedeli, che costituiscono la sua santa milizia, come sposa e come madre. Molte delle caratteristiche del posteriore culto della vergine Maria, non sono che l'assorbimento nel cristianesimo del culto d'Iside. La quale viene rappresentata con i distintivi di regina del cielo, col sistro e con la gondola, o con Horos fanciullo (Harpocrate) in braccio.

È la dea soccorritrice per eccellenza: « *Tu quidem sancta et humani generis sospitatrix perpetua* »: è la dea che ha istituito le forme più elevate di civiltà: le giuste nozze, l'allevamento dei figli, la pietà dei figli verso i genitori, delle donne verso i mariti.

Nell'esaltazione della propria dea i fedeli a lei riferiscono gli epiteti e gli attributi di tutte le dee, ottenendo una relativa riduzione del politeismo per la preponderanza di un unico culto.

Nei suoi templi e in quelli di Sarapide troviamo anche una specie di preformazione del monachismo cristiano. Molti fedeli vivono rinchiusi entro i recinti sacri, in astinenza ed in esercizi spirituali: sono i così detti *catochoi*: indizio della preponderanza degli interessi religiosi nell'età ellenistico-romana.

Caratteri più barbarici e crudi ha invece la religione della Gran Madre degli dei Cibele e di Attis. In origine era un antichissimo rito primitivo della fecondità della natura, originario dalla Frigia. La Gran Madre, la terra, è accoppiata nel culto con un dio della vegetazione, Attis. All'equinozio di primavera si celebrava la passione d'Attis. Rappresentato da canne e da un pino che veniva reciso nel bosco, il dio della vegetazione veniva pianto morto con un lutto selvaggio, fra lo strepere dei timpani, dei cembali, dei flauti e dei tamburini. Gli adoratori del dio si tagliuzzavano con lame, si flagellavano in preda a pazzo

furore. Alcuni destinati a divenire sacerdoti della dea si eviravano: crudo concetto della fecondazione della natura, la quale esige per rinascere le forze del dio della vegetazione. I nuovi sacerdoti venivano considerati mistici sposi della Gran Madre, e introdotti nei penetrali, nelle cosidette stanze nuziali.

Durante questa giornata di sangue aveva luogo anche il grande taurobolio.

Il sommo sacerdote della Gran Madre, l'arcigallo, scendeva in una fossa scavata in terra in un pomposo abito sacerdotale. Sulla fossa coperta da un graticcio veniva sacrificato con uno spiedo un gran toro. Il sangue, colando per il graticcio irrorava d'un rosso battesimo l'arcigallo. Quando, rimossa la vittima, egli gocciante sangue usciva dalla fossa veniva venerato come la stessa divinità.

Dopo una giornata e una notte di lutto una luce risfolgorava nel tempio; il sacerdote annunziava solennemente la salvazione del dio e una consimile sorte ai suoi iniziati. Succedeva una giornata di giubilo clamorosa come il lutto. Dopo una giornata di riposo, la dea dalla corona turrita veniva condotta sul suo carro ad un lavacro nell'acqua corrente.

Questo il rituale delle feste di Attis e della Gran Madre nell'età imperiale in Roma. Come sempre dal rito si dedusse il mito etiologico il quale narrava come Attis fosse stato costretto all'evirazione da un cieco furore comunicatogli dalla Gran Madre sua amante tradita, e

come perciò fosse morto, oppure narrava la strana e selvaggia storia dell'ermafrodito Agdistis in cui erano fusi insieme, originariamente, Cibele ed Attis.

Eppure questa selvaggia religione dal culto sanguinario e dal mito osceno ebbe un periodo di grandissima diffusione. Il mito del furore sacro rappresentò, come quello dionisiaco, la comunione sacra dell'umano col divino. Una interpretazione mistica diede riferimenti etici e metafisici al vecchio sacramento agricolo. Oltre il culto ufficiale e pubblico si ebbe il rito esoterico degli iniziati. Il quale pare che consistesse in una forma attenuata della ordinazione sacerdotale. Invece della propria evirazione gl'iniziati dovevano, dopo aver subito anch'essi il taurobolio oppure il criobolio (analogo sacrifizio di un montone), offrire alla dea i segni della virilità della vittima, anch'essi entravano come mistici sposi nel talamo della dea, e ricevevano un cibo ed una bevanda sacra nel timpano e nel cembalo. E il battesimo rosso — anche se veniva rinnovato dopo venti anni — valeva come quello cristiano, come sacramento di rigenerazione. Il myste si vantava d'essere *taurobolio criobolioque in aeternum renatus*. Il pasto mistico aveva una qualche somiglianza con l'eucaristia cristiana. E per quanto ripugnante potesse essere in origine la leggenda d'Attis al cristianesimo, pure la concezione delle nozze mistiche entrò nel circolo della vita cristiana e fu assimilato dal

monachismo: chè anche la monaca è sposa di Cristo.

Questo ci mostra come una passione religiosa vivissima trasformasse anche un rito selvaggio che rimontava ad epoche lontane di magia agricola. Anche la Gran Madre schiudeva con le sue orge la possibilità d'assimilare il divino, e assicurava vita eterna. Perciò la religione di Cibele fu meno repulsiva di quanto si possa credere.

In Roma fu introdotta per responso dei libri sibillini nel 205-204 a. C. durante la guerra annibalica, facendo venire da Pessinunte (in Galazia) la pietra sacra feticcio della dea. Ma il Senato, preoccupato del culto esotico, vietò ai cittadini di partecipare alle sacre orge e lasciò il sacerdozio di Cibele ai Frigi. Il culto ufficiale di Roma rimase nelle forme del culto per tutti gli altri dei. La religione di Cibele prese grande sviluppo quando Roma s'andò trasformando in una città orientale per l'affluire di turbe esotiche. Caligola favorì la Gran Madre, Claudio tolse i divieti posti dalla repubblica. Religione in origine di schiavi e dell' infima plebe (almeno nel culto strettamente frigio), a poco a poco conquistò le classi più elevate. Nella seconda metà del IV sec. d. C. essa è seguita da gran parte dell'aristocrazia romana, è ancora un ramo verdeggiante del paganesimo. Giuliano l'Apostata (361-363) la favorì e cercò di poggiar su di essa la restaurazione pagana. Scompare definitivamente nel

V secolo, poichè ciò che essa aveva di vitale era stato assorbito dal cristianesimo.

Dalla Persia venne nel dominio romano una altra grande religione che per un momento parve dovesse prevalere anche sul cristianesimo: il mitraismo.

Per quasi tutto il territorio dell' impero si trovano curiosi resti dei templi mitriaci. Si tratta di cripte o grotte *(spelaea)* in fondo alle quali campeggia sempre un bassorilievo, riproduzione d'un monumento famoso d'arte rodia: Mitra che uccide un toro, dal cui sangue germoglia ogni forma di vita. Inoltre si trovano molteplici simboli religiosi, fra cui la statua del tempo *(Zervan)* dalla testa di leone, e due figure giovanili, una con la fiaccola levata, l'altra con la fiaccola calata, simboli del sole che si leva e tramonta. Queste grotte sono frequentissime nelle città di frontiera formate dalle legioni di guarnigione perchè Mitra trovò nelle milizie molto seguito: chè anche la sua religione era milizia, la milizia del bene e della luce contro le forze demoniache.

Mitra nell'antica religione iranica era un dio della luce, onniveggente, e come tale custode della santità dei patti e della veridicità degli uomini. Nella riforma della religione iranica compiuta da Zaratustra tutta intesa alla glorificazione di Ahura Madza, Mitra fu messo in certo modo da parte, ma il suo culto sopravvisse in sette che non si conformarono alla religione di Zaratustra e uscì anche fuori del

territorio iranico. In Asia minore assunse la lingua greca nella liturgia, e le forme dei misteri religiosi.

Dall'Asia minore le legioni di Pompeo prima, poi quelle di Vespasiano lo diffusero per tutto il mondo. Mitra era il dio mediatore *(mesites)* che metteva in rapporto l'uomo con la divinità suprema, era il dio della luce, parzialmente identificato col sole invitto, il dio della verità e della rettitudine.

Il mito narrava della sua nascita miracolosa da una roccia in una grotta e della sua adorazione da parte dei pastori in forma simile alla natività cristiana. Anche la festa della natività di Mitra *(natalis solis invicti)* ricorreva verso il solstizio d' inverno, il 25 dicembre. Il mito centrale era la tauroctonia. Al principio dei tempi esisteva un toro sovrannaturale miracoloso, e dalla sua uccisione Mitra fece scaturire tutta la creazione. Alla fine dei tempi il toro miracoloso ritornerà e avrà inizio la vita eterna per coloro che Mitra avrà redento. Su questa speranza e sul mito che deriva da antiche cosmogonie, e da costumi d'antichi cacciatori, si fondano i misteri mitriaci, che a differenza degli altri misteri, iniziano solo gli uomini. I fedeli si dividevano in sette gradi: corvo, occulto *(cryphius)*, milite, leone, persiano, corriere del Sole, padre. I primi due gradi pare fossero riservati agli iniziandi: col grado di milite, l' iniziazione prima era completa e il convertito diventava soldato del Dio.

Il grado supremo era quello di padre; fra i padri si sceglieva il padre dei padri capo supremo della gerarchia.

Poco sappiamo della teologia e dei riti mitriaci, per la scomparsa dei documenti scritti. Solo ci son note le somiglianze con i riti cristiani che Tertulliano attribuisce alla malizia del diavolo. Giorno sacro è, per i seguaci di Mitra, il giorno primo della settimana, il giorno del sole (la domenica); l'iniziazione si compie con un battesimo e con un marchio a fuoco che consacra il milite di Mitra (anche per i cristiani il battesimo è il sigillo del soldato di Cristo): il mitraismo aveva anch'esso un banchetto sacro di comunione, forse mistica comunione col sacro toro principio di ogni vita, e pare che i pani del banchetto fossero segnati dalla croce aria uncinata. Anche il carattere morale della religione è spiccatissimo.

Il myste è il soldato della vera luce, luce fisica e morale, contro le forze del male, della menzogna, della tenebra. Questo carattere soldatesco-eroico era rappresentato nelle dure e pericolose prove incluse nell'iniziazione.

Perciò Mitra fu un pericoloso concorrente per la religione di Cristo, e nel terzo secolo, favorito dalle legioni padrone dell'impero, parve dovesse trionfare di tutte le religioni concorrenti. Poi decadde nel secolo successivo col trionfo del cristianesimo, più saldo e più vasto nei propri ordinamenti sociali, e più ricco d'ispirazioni di vita.

Le religioni d'Iside, Cibele, Mitra, sono le più caratteristiche tra le forme religiose dell'età imperiale. Ma insieme con esse numerose altre religioni d'origine orientale si diffusero nell'impero. L'astrologia babilonese, le religioni siriache, famosa fra tutte quella della dea Sira, affine alla Gran Madre Cibele, il culto della dea *Caelestis* di Cartagine, cioè un'Astarte fenicia, le dottrine teosofiche di Hermes Trismegisto, cioè il dio Thot egiziano, il culto selvaggio dell'altra dea frigia Mâ identificata con la Bellona romana, i misteri di Sabazio, che in Asia minore si mescolano in curiosa maniera col giudaismo nell'adorazione del Dio Altissimo *(Hypsistos)*, e poi invadente e pertinace il giudaismo. Le vecchie religioni cittadine rimasero come mummificate in mezzo al pullulare di tante religioni esotiche. Le quali s' intrecciavano fra loro. Senza escludersi, l'una cercava di assorbire l'altra. Per ogni religione la propria divinità aveva tutti gli attributi di tutti gli altri dei, che non erano che forme o manifestazioni di un'unica divinità. Si arrivava così, con questo miscuglio o sincretismo ad un quasi-monoteismo e ad un quasi-panteismo, che ebbero pieno sviluppo nella filosofia religiosa del neoplatonismo.

Col decadere della religione di stato, sorgeva il problema di riassorbire entro lo stato la vita religiosa dei sudditi. Era l'unico mezzo per cui lo stato potesse controllare i sudditi,

che ormai erano completamente estranei alla vita politica, e ritrarre da essi le energie necessarie per la difesa dell' impero.

L' impero non voleva rinunziare ad una religione di stato. I tentativi di riforma furono parecchi, intesi per lo più ad assorbire le religioni orientali individualistiche entro la religione ufficiale. Così Elagabalo, che era sacerdote del Baal d' Emesa (un dio solare), cercò di raccogliere e subordinare ad esso ogni altra religione. Il tentativo fallì. Alessandro Severo propendeva verso un eclettismo religioso. Decio tentò di restaurare l'antica religione di stato. Aureliano cercò, con maggiore abilità, di riprendere il tentativo di Elagabalo ponendo come divinità suprema il dio Sole, che insieme raccoglieva le religioni solari di Siria e la religione di Mitra.

Esauriti tutti questi tentativi, Costantino ricorse all'esperimento di riconoscere ufficialmente il cristianesimo fin allora perseguitato. Ma, come vedremo, non per questo fu risolto il problema di rivolgere all' interesse dello stato le nuove forme di religiosità individuale fiorite nell'età ellenistico-romana. Riconosciuto ufficialmente, il cristianesimo con persecuzioni non meno accanite di quelle che esso stesso aveva subite, in poco più di un secolo sterminò il paganesimo. Il paganesimo con cui la religione di Cristo ebbe a combattere non fu nè la religione d'Omero nè quella di Numa, ma queste concorrenti religioni

orientali. Ma come sempre nella storia, al disotto delle discordanze si scorgono le continuità profonde.

Queste religioni orientali furono non meno del giudaismo un momento di preparazione del cristianesimo. Esse crearono le forme religiose entro cui si svolgerà il cristianesimo: il bisogno di una religiosità individuale, l'aspirazione ad una salvazione *(soteria)* individuale e ad una grazia divina e alla vita eterna, le forme sacramentali del rapporto con Dio, un orientamento verso il monoteismo, e al tempo stesso il bisogno d'intuire Iddio in una guisa che il rapporto dell'uomo con l'eterno sia concepibile, e perciò la concezione d'un mediatore. Entro questa orbita si svilupperà il cristianesimo. Senonchè esso andrà più oltre. Mentre le religioni ellenistiche rappresentano la sete ed il bisogno del divino, il cristianesimo rappresenterà, nel suo sviluppo, l'estensione di quest'esperienza del divino fino a ricostituire tutte le forme della vita.

IL CRISTIANESIMO ANTICO

I presupposti giudaici.

In Grecia e in Roma dalla concezione religiosa, che aveva consacrato la vita civile, si svilupparono poesia, arte, politica, filosofia, diritto, in forme sempre più autonome. La vita umana si lasciò alle spalle la religione: gli dei rimasero soltanto garanti e tutori. Invece sviluppo antitetico ebbe la religione giudaica da cui trasse origine il cristianesimo. La religione prevalse sulla nazione: il Dio non fu strumento per il trionfo del popolo, ma fu sentito talmente esigente, da dominare con la sua legge ogni altra attività, da subordinare tutto all'onore del suo nome sacrificando ad esso la nazione, la vita politica, lo svolgimento dell'arte e di ogni filosofia della natura e dell'uomo.

Verso il 1300 avanti Cristo, tribù semitiche che si denominano d'Israele (da Israele o Giacobbe loro antenato ideale) dal deserto d'Arabia si rovesciarono nel lembo di terra

asiatica compreso fra il Mediterraneo e la depressione del Giordano. Conquistato questo territorio (terra di Canaan) e sottomesse faticosamente le popolazioni indigene di diversa origine, ma imbevute di elementi di cultura babilonese ed egiziana, incominciarono la loro faticosa storia nazionale.

Tribù autonome e discordi, furono sul punto di soggiacere alle incursioni dei popoli vicini, sopratutto dei Filistei che si erano insediati sulla costa marittima. Per opera prima di Saul e poi di Davide fu consolidata l'unità nazionale (1020-970 circa a. C.) e quindi Israele conobbe brevi giorni di potenza politica. Ma tale splendore declinò rapidamente per la povertà del territorio, per il sopravvivere di abitudini e d' istinti di tribù nomadi, che mal si piegavano all'accentramento del governo monarchico, per il travaglio d'una grave crisi sociale e per la sfavorevole condizione del territorio preso, come in una morsa, fra il potente regno d'Assiria e l' Egitto, in continua lotta per il dominio dell'Asia anteriore. Dopo Salomone (970-933 a. C.) l'unità del regno fu rotta. I due regni sorti dalla scissione, quello di Samaria o Israele e quello di Giuda condussero per alcuni secoli ancora una vita stentata in lotta continua con i vicini regni di Siria e poi con i grandi regni di Assiria e di Babilonia e soggiacquero, il regno d' Israele a Sargon re d'Assiria nel 722 a. C. e quello di Giuda a Nabucodonosor re di Ba-

bilonia nel 586 a. C. Parte delle popolazioni, specialmente le classi eminenti, furono deportate oltre l' Eufrate. La popolazione del regno d' Israele si disperse, invece quella del popolo di Giuda serbò la propria unità morale e religiosa e potè risorgere: la nazione sopravvisse a se stessa come comunità religiosa consacrata al proprio Iddio: nella religione aveva trovato la propria ragion d'essere.

Jahvè era il dio nazionale delle tribù israelitiche e le aveva accompagnate nella conquista della terra di Canaan. Era un dio del deserto, di tribù nomadi. La concezione sua, nelle forme più antiche, era ricca più di determinazioni e di caratteri morali che di caratteri fisici. Concepito nel deserto, mancava di molte di quelle caratteristiche proprie della divinità della natura. Era sì un dio igneo, della folgore, che tra i fulmini e tuoni si manifestava sul Sinai. Era sì concepito come una personalità completa, con caratteri antropomorfici. Ma la sfera della sua azione era principalmente nei rapporti col suo popolo. Era il patriarca delle tribù israelitiche, collerico, ma insieme giusto, vindice tremendo delle iniquità che si commettevano: custode di quella relativa eguaglianza e di quella semplicità rozza e magnanima che fioriva sotto le tende dei nomadi del deserto. Dio della guerra accompagnava nelle guerre e nelle conquiste le sue tribù: concedeva ad esse il territorio conquistato, ed esigeva una parte del bottino, che

rimaneva consacrato a lui, e colpito da interdetto. La lotta del suo popolo contro le altre stirpi era la lotta di Jahvè contro gli dei degli altri popoli ancora concepiti come esseri reali.

Quando il popolo ebreo s' insediò nella terra di Canaan, il culto di Jahvè s' intorbidò mescolandosi e confondendosi in parte con i culti cananei degl' indigeni. Tuttavia in certi strati del popolo Jahvè rimase congiunto con l' ideale della vita nomade in contrasto con la civiltà e le necessità della vita sedentaria ed agricola. Quando il popolo d' Israele si difese disperatamente contro la dominazione filistea, s'andò accentuando l' intolleranza del culto di Jahvè verso quello degli dei stranieri. Quando la costituzione dei regni israelitici alterò sempre più le condizioni primitive di vita tribale, quando l'accumularsi delle ricchezze nelle mani di pochi accentuò i dislivelli di classi, quando i sovrani mescolandosi alla grande politica richiesero maggiori tributi o si appoggiarono a forze straniere e si andò snaturando lo spirito primitivo del popolo, la religione di Jahvè diventò il vessillo d'un'aspra opposizione ad ogni indirizzo mondano, a questo anteporre la nazione al Dio e all' ideale morale e sociale che il Dio rappresentava.

I rappresentanti di questa opposizione furono i profeti: anime religiose appassionate, che sentirono la possanza dei propri ideali come comandamenti del Dio. Il movimento

profetico si inizia con la figura leggendaria del profeta Elia (IX sec. a. C.) e si chiude con gli ultimi profeti del ritorno dall'esilio (VI a. C.).

Le idee della riforma profetica sono altrettanto semplici quanto appassionate e veementi. Partono dall'annunzio d'uno sdegno profondo di Jahvè contro il popolo. Jahvè esige culto esclusivo, che contrasta contro ogni altra religione straniera, e contro certe forme del culto di Jahvè inquinate da paganesimo dei santuari cananei. Tale esclusivismo di culto è la prima radice del monoteismo giudaico. Praticamente il devoto di Jahvè non deve avere altra divinità oltre Jahvè, anche se per lui, nei tempi più antichi, anche gli dei degli altri popoli avevano una qualche realtà. Purezza di cuore, rettitudine di azione, misericordia verso gli umili, mortificazione d'ogni orgoglio di potenza al cospetto di Dio, coscienza della propria nullità e del bisogno del soccorso di Dio: tutto ciò costituisce il nucleo fondamentale dell'etica profetica.

La politica mondana dello stato e dei re viene respinta, perchè poggia su di un orgoglioso senso di potenza che contrasta con l'umiltà che esige la religione. La speranza d'Israele non deve essere riposta nel numero degli armati e dei carri ma nel cercare esclusivamente l'assistenza di Jahvè, nel soddisfare le esigenze da lui poste per bocca dei profeti. Il consolidamento dello stato, che accentuava

la crisi sociale, che accettava come fondamento religioso il culto popolare grossolano inviso ai profeti come idolatria, e che nell'ambizione della politica trascurava i canoni fondamentali della nuova umana moralità richiesta da Jahvè, veniva combattuto con accanimento come contrario alla religione. Nei pericoli che sovrastavano ai due regni israelitici i profeti vedevano i segni della collera divina. Per essi Jahvè non era più esclusivamente il dio nazionale, ma il signore dell'universo che secondo i criteri della sua provvidenza regolava gli avvenimenti della storia. Le grandi potenze militari che minacciavano lo sterminio ad Israele erano gli strumenti della collera divina per flagellare il popolo ribelle al comandamento del Dio suo signore.

Così, combinandosi con gli avvenimenti storici che dovevano distruggere la forza nazionale del popolo, il profetismo concorse a quel capovolgimento, che noi abbiam già rilevato, per cui la divinità prevalse sulla nazione. Secondo i profeti Jahvè abbandona il popolo, e rompe il vincolo di solidarietà con esso proprio nel punto del supremo cimento. Le sconfitte del popolo non sono affatto sconfitte del Dio perchè è proprio il Dio che suscita le potenze mesopotamiche a sterminio del popolo. Il Signore, annunziano i profeti, ristabilirà l'accordo col suo popolo come patto di alleanza, condizionato dalla fedeltà alle esigenze morali e religiose poste da Jahvè stesso.

Le sinistre profezie di sciagura non mancarono di avere compimento. Dal disastro dei due regni israelitici non sopravvisse che la possibilità di una restaurazione nel senso voluto dai profeti: di risorgere non come popolo ma come comunità religiosa inclusa in uno di quei grandi imperi mondiali che si andavano formando in Oriente, rimettendo a Dio, con assoluta dedizione, il compito di glorificare nell'avvenire il suo popolo fedele. In sostanza quel nucleo di fedeli giudei che in Babilonia sotto l'influsso della predicazione del profeta Ezechiele si pose per questa via finì a dar vita ad una chiesa su basi di razza, in quanto il patto del Dio universale era riservato alla stirpe sacra d'Israele.

Dalla predicazione profetica si sviluppò tutto un processo di codificazione del volere del Dio in una legge sacra che veniva fatta risalire al mitico fondatore del popolo, Mosè. Tutta questa codificazione si svolse in diverse riprese dalla seconda metà del VII secolo alla metà del V secolo a. C.; e prese in considerazione tutti gli aspetti della vita individuale e collettiva che dev'essere consacrata a Dio: morale, rapporti sociali, culto e liturgia, tributi e decime. Alcune parti di questa legge si era cercato, in certi momenti propizi al movimento profetico, di attuarle prima dell'esilio di Babilonia. Sotto Ciro, fondatore dell'impero persiano, i nuclei più ferventi della religione di Jahvè ritornarono (nel 537 av. Cristo)

a Gerusalemme a ricostruirvi il tempio del Signore. La comunità accettò completamente la legislazione mosaica come propria legge civile insieme e religiosa per opera di Esra, pare verso il 444 a. C.

La comunità giudaica diventava perciò una completa teocrazia, un popolo consacrato a Dio e alla sua legge, annunziatore d'un Dio unico, universale e pure legato da uno specialissimo patto d'alleanza con i discendenti dei patriarchi. Separato da ogni altro popolo, chiuso nella sua religione, intollerante di tante forme di civiltà fiorite sotto il patronato di dei stranieri, il popolo giudeo pure incominciò ad annunziare il suo Dio agli altri popoli specialmente quando fu costretto ad espandersi fuori della Palestina ormai angusta alla stirpe prolifica, e quando, dopo Alessandro Magno, non vi fu angolo del mondo ove non penetrasse l'immensa emigrazione giudaica (*diaspora* o dispersione). Ma la sua incapacità a mescolarsi con gli altri popoli, l'eterogeneità, dalla civiltà ellenistica, della sua struttura religiosa e politica se fece il giudaismo centro di profonde simpatie e d'attrazione per molti, lo consacrò d'altra parte all'esecrazione delle moltitudini.

Intanto uno nuovo travaglio tormentava la chiesa giudaica. Per molti rispetti le anime più appassionate non potevano aver requie nella teocrazia mosaica come in un definitivo ordinamento religioso.

Ormai che il popolo santo si era rimesso completamente a Dio, bisognava che Iddio rivelasse i termini a cui la sua provvidenza guidava il popolo giudeo e il mondo. Bisognava che la verità dell'annunzio dell'unico Iddio esclusivo, personale, intollerante d'ogni idolatria fosse confermato agli occhi di tutti i popoli per via soprannaturale. Bisognava che il popolo fedele ricevesse il premio della sua fedeltà, che l'ordinamento del mondo rispondesse a quei criteri morali che erano diventati la base di tutta la vita giudaica. Accettando la legge di Dio, il popolo giudeo credeva fermamente di partecipare ad un'affermazione di Dio sul mondo; di far sì che in tutto l'universo unica legge fosse la legge di Dio. Perciò nel giudaismo si sviluppa la speranza messianica, come coronamento dell'adempimento del patto.

I profeti avevano promesso al popolo una rimunerazione se avesse ubbidito a Dio, e ne avesse compiuto il volere. Il regno di Davide avrebbe dovuto esser restaurato, e il popolo giudeo, perpetuamente servo, avrebbe finalmente ottenuto il dominio del mondo. Questa speranza del trionfo definitivo della teocrazia, in un'era beata sotto il diretto dominio di Dio, era ineliminabile per la concezione fondamentale del patto fra Dio e popolo: ed era sentita tanto più profondamente quanto più a lungo il popolo giudeo, come quasi tutti i popoli semitici, riluttò ad ammettere la credenza nella rimunerazione in un'altra vita.

La speranza messianica veniva smentita dai fatti. Al dominio di Babilonia subentrava l'impero persiano (550-331 a. C.), all'impero persiano Alessandro Magno e i regni ellenistici (331-63 a. C.), ai regni ellenistici il dominio di Roma. Il popolo santo invece del premio promesso subiva aspre persecuzioni per la sua religione che lo isolava e lo rendeva inviso a tutti. Non ostante la sua repugnanza a partecipare attivamente alla politica, una volta che aveva abdicato nelle mani di Dio, fu costretto per salvare la sua religione a rivendicare con una sanguinosa rivoluzione (167-135 a. C.) la propria indipendenza nazionale sotto la guida della famiglia dei Maccabei, o Asmonei, per poi ricadere sotto il duro giogo di Roma e degli Erodi imposti da Roma (63 e 40 a. C.).

Bisognava spiegare quest'arresto della azione direttrice di Dio nella storia del mondo e questa mancanza di corrispettivo fra gli eventi e il merito, per cui non solo fra le nazioni ma anche fra gli individui spesso l'empio gode di miglior sorte del giusto e del pio. Nel giudaismo cala dalla religione persiana, insieme con molte altre credenze, la credenza in un essere antitetico a Dio, in un mal volere negatore e spirito di menzogna, che corrompe il mondo e gli uomini: il diavolo, Satana. In contrapposto a Satana si sviluppa nel giudaismo la credenza negli spiriti e nel mondo angelico. La speranza messianica si amplia. Non

si riferisce più esclusivamente agli avvenimenti politici delle lotte fra nazioni, ma ad una restaurazione di tutto l'ordine del mondo, corrotto dal diavolo, in condizioni paradisiache. La rimunerazione non si riferisce soltanto al popolo in massa, ma anche ai singoli, i vivi e i morti, ognuno dei quali dev'essere rimunerato in un'altra vita, nella risurrezione dei corpi che i giudei accettano a preferenza della speranza ellenica nell'immortalità dell'anima. La figura del Messia politico, il Figlio di Davide, si confonde con un'altra figurazione soprannaturale del Messia Figlio dell'uomo, che deve restaurare l'umanità nelle condizioni paradisiache perdute col peccato d'Adamo, e che, come vicario di Dio, deve governare su tutto l'universo e piegare le potenze ribelli a Dio. Questa speranza diventava, in isvariatissime gradazioni, a seconda delle passioni e degli interessi preponderanti, un elemento essenziale del giudaismo, perchè in sostanza la storia sacra di Dio e tutta la teocrazia mosaica deve avere un perchè e deve avere un pieno trionfo se tutta la vita del giudeo non deve dichiarare fallimento. Fiorisce una letteratura sterminata in cui si cerca di scrutare il mistero della provvidenza divina e di determinare il momento in cui Iddio si deciderà a porre fine al male e a rimunerare col giudizio tremendo e giusto i vivi e i morti secondo le loro opere.

È questa la così detta letteratura apocalit-

tica (da *apokalypsis*, rivelazione), scarno surrogato dello spirito profetico che si era spento da secoli. Per mantener fede al patto con Dio bisogna alimentare questa speranza senza di cui tutto il costume giudaico sotto la legge sarebbe parso follia. Il ritardo del compimento delle cose ultime viene spiegato con una scarsa perfezione religiosa del popolo e dei singoli. Un partito rigorista, i farisei, spinge all'assurdo la minuziosa pedantesca osservanza della legge sbriciolandola in una minutissima casistica. E non ostante ciò, anzi per necessaria conseguenza, si genera una cupa disperazione. Si ha la coscienza d'essere sempre nel peccato lontani da Dio e dalla sua grazia, il peccato pare più forte: è irresistibile e domina l'uomo: si ha il terrore del giudizio di Dio e insieme si ha un bisogno infinito della rivelazione di Dio, della sua giustizia, perchè il giudeo sotto la legge diviene sempre più intollerante delle condizioni di questo mondo che pare contaminato irrimediabilmente dal diavolo e dal peccato, che nella morte, che tutti colpisce, rivelano la propria potenza.

Gesù.

Due ispirati infine sorsero a rompere questo cerchio di vana speranza e di muta disperazione in cui, almeno nelle anime più religiose e profonde, pareva chiudersi la teocrazia

giudaica: Giovanni il Battista e Gesù. Si ravvivò finalmente l'ispirazione profetica, dalla ferma fede che Dio non poteva venir meno alla sua promessa: che le forze demoniache non dovevano prevalere su Dio. Giovanni, un asceta che si macerava nella penitenza nel deserto, si sentì chiamato a portar l'annunzio ad Israele che il giudizio di Dio era alle porte, e sarebbe stato implacabile con chi non avesse fatto penitenza. L'accetta era già alle radici di ogni albero che non recava frutti: il grano doveva essere separato dalla pula. Come atto di lustrazione del popolo e degli individui l'annunziatore del giudizio celebrava il battesimo di purificazione nel Giordano: segno di penitenza e d'accettazione dell'ultima intimazione di Dio.

Quando Giovanni fu imprigionato come agitatore religioso del popolo e in seguito messo a morte dal tetrarca di Galilea Erode Antipa, subentrò nella propagazione del messaggio di Dio (evangelio) un popolano di Nazaret, oscuro borgo di Galilea: Gesù.

Nella strato più antico della tradizione evangelica (conservataci dai quattro evangeli attribuiti comunemente a Matteo, a Marco, a Luca e a Giovanni) vediamo staccarsi la predicazione di Gesù da questa ferma fede nella fine imminente del mondo e nel giudizio. La ispirazione religiosa e l'entusiasmo hanno in Gesù un'ulteriore determinazione. Egli interpreta la missione ricevuta da Dio, d'annunziar

la penitenza al popolo giudeo, come segno d'una speciale elezione, ad essere lui il Messia nel regno imminente. Ormai già tutto è pronto per il capovolgimento che il giudizio di Dio sta per introdurre nel mondo. Ma, a differenza degli autori delle apocalissi scritte, Gesù non si sofferma a fantasticare e a descrivere i segni e le fasi della catastrofe finale e del giudizio ma concentra tutto il suo interesse a suscitare quello stato d'animo che la fede in Dio giusto e rimuneratore e la speranza non più dubbiosa nel regno di Dio devono suscitare. Si trattava d'un interesse vitale. Era prossimo il regno di Dio che avrebbe diviso due mondi, separato il bene dal male, il giusto dall'empio. Bisognava accogliere il messaggio: levarsi in uno sforzo di purificazione del proprio cuore, attuare immediatamente, senza indugio, quella perfezione morale e religiosa che si conveniva a chi voleva partecipare al regno di Dio. Ogni cura del mondo e della vita terrena doveva essere abbandonata: bisognava rinnegare con le ricchezze e le cure del mondo anche la famiglia, tendere esclusivamente al regno di Dio. La penitenza che muove da sincero cuore è la garanzia di salvezza: perchè Iddio è buono come quel padre che perdona al figliuol prodigo pentito: è generoso come il padrone di una vigna il quale pagò gli operai dell'ultima ora come quelli della prima; si rallegra del pentimento del peccatore come il pastore che ha ritrovato la pecora smarrita, e gode per

essa più che per le altre novantanove che gli erano rimaste. Anzi di più: nel regno gli ultimi saranno i primi e i primi gli ultimi. Le pecore smarrite della casa d'Israele che accolgono l'intimazione di Dio avranno la precedenza sull'ipocrita perfezione religiosa dei farisei, che non sentono la necessità del rinnovamento interiore della penitenza.

La penitenza bandita da Gesù è definitiva: è già l'inaugurazione di tutte le perfezioni dell'eletto al regno. Chi riceve il perdono deve assolutamente perdonare: l'innocenza e la mansuetudine devono essere complete, sino a subir la violenza senza ricambiarla, sino a perseguitare il peccato nell'intenzione, prima ancora che erompa nell'atto, sino a completare le esigenze morali della legge mosaica, in guisa che corrisponda non alle condizioni di una società umana, ma a quelle dell'imminente regno di Dio. Perciò v'è un'azione umana che precorre, in certo modo, la manifestazione del regno; v'è un'azione intima che è già reale senza che si manifesti il regno. È un'esperienza di grazia: è ormai più che speranza: è senso d'una salute infallibile: intimità completa e perfetta con Dio come di figlio con padre, ritrovamento di tutte le proprie forze e dell'ispirazione morale dopo lo smarrimento della pedanteria legalistica del fariseismo e dopo il terrore del peccato come manifestazione invincibile di forze demoniache. Perciò sotto il ribollimento del sogno

messianico del regno che s'appressa, si consolida un fervore di vita, una forza spirituale, un entusiasmo religioso tale da poter sopravvivere anche alle delusioni d'un'attesa destinata a prolungarsi indefinitamente. Dalla predicazione di Gesù scaturiva una coscienza di ausilio divino e di grazia presente che nulla poteva abbattere, e sarà l'elemento primo del cristianesimo. Ciò è tanto più notevole, in quanto non pare che Gesù si proponesse di creare un organismo sociale o politico in questo mondo. Non intendeva affatto costruire una chiesa: secondo lui troppo breve era lo spazio lasciato a questo mondo. Il suo orizzonte non si estendeva oltre i confini del giudaismo: i suoi discepoli diretti tenteranno di opporsi — dopo la sua morte — alla diffusione dell'evangelio tra i pagani: indizio questo che tale diffusione non rientrava nell'orizzonte di Gesù. Non ostante questo, anzi proprio per questa mancanza di preoccupazioni immediate, la capacità costruttiva della fede nel regno era grandissima. Per la profondità del convincimento e della speranza il convertito alla penitenza evangelica è chiamato a partecipare ad un ordine nuovo, che dovrà essere società perfetta degli eletti di Dio. Da questo convincimento nascerà — in seguito — la chiesa come società di Dio, preparazione e surrogato del regno in questo mondo. Ma nel suo momento storico Gesù si sentiva soltanto inviato, nell'attesa d'esser chiamato da Dio a presiedere al

regno messianico, a portare un messaggio: era l'araldo del regno.

Nella preponderanza dell' interesse religioso e della preoccupazione morale, l'elemento politico della speranza messianica retrocedeva. La manifestazione del regno non dipendeva dall'opera dell'uomo, ma da Dio, e dalla sua azione miracolosa.

Ma in molti strati del popolo, sopra tutto nel fariseismo, Gesù trovò un'ostinata resistenza. Non volevano credere ed accettare il suo messaggio. Non volevano lasciarsi trascinare nel tempestoso entusiasmo dell'attesa del regno sradicandosi dalla vita normale di tutti i giorni. D'altro canto, pur con l'eliminazione di ogni riferimento politico la predicazione di Gesù aveva sempre un aspetto rivoluzionario: era la preparazione d'un esodo del popolo incontro al regno di Dio.

Perciò quando Gesù dalla Galilea, suo primo campo di azione, si recò a predicare a Gerusalemme per la Pasqua giudaica, incorse nel sospetto delle autorità costituite. Non si tardò a scoprire le pretese messianiche del profeta di Galilea: si temettero disordini rivoluzionari.

Arrestato a tradimento fu consegnato al governatore romano Ponzio Pilato, che lo condannò alla croce. Sulla croce era scritto il titolo della condanna: Re dei giudei, cioè pretendente Messia. Con la morte di Gesù sul patibolo dei ladroni e degli schiavi pareva

che ogni avvenire fosse interdetto al movimento religioso da lui iniziato. Il Messia crocifisso era per i giudei uno scandalo, la negazione di tutti i fulgidi sogni a lungo carezzati: per i pagani era una stoltezza. Pure la fede trionfò.

Le origini della Chiesa.

Gesù non aveva rivoluzionato il giudaismo per mezzo di mutamenti di credenze e di riti, chè anzi egli si era mantenuto sempre nell'orbita delle credenze e dei concetti giudaici. L' innovazione s'era compiuta negli stati d'animo: nel passaggio dalla coscienza d'un difetto, d'esser lontani da Dio, bisognosi della sua misericordia e immeritevoli d'ottenerla, alla coscienza d'una grazia sicura, d'una speranza confermata in una irremovibile certezza dell'assistenza divina. Da tutto ciò doveva scaturire la successiva differenziazione del cristianesimo. Su questo stato d'animo creato da Gesù si ruppe anche lo scandalo della croce.

Dopo la crocifissione, i discepoli si dispersero e ritornarono in Galilea; pareva che la loro fede fosse morta. Ma ben presto la fede risorse. Era impossibile che ciò che avevan vissuto fosse errore diabolico, che Gesù fosse un ingannatore. Nacque la fede nella risurrezione di Gesù. Dalla più antica testimonianza,

un breve accenno dell'apostolo Paolo, noi sappiamo che questa fede risorse per una serie di estasi che si contagiarono fra i discepoli. Gesù apparve risorto al primo dei suoi discepoli, Simon Pietro, di poi a tutto il collegio dei dodici, quindi a cinquecento credenti in una volta; poi questa fede si contagiò alla famiglia di Gesù fin allora rimasta ostile e infine travolse, con la visione di Damasco, lo stesso Paolo persecutore della nuova credenza.

I discepoli tornarono a Gerusalemme a testimoniare della risurrezione di Gesù. Dallo sviluppo del loro entusiasmo e della convinzione d'essere in uno stato di grazia nacque il cristianesimo. Gesù risorto era per i fedeli salito al cielo, alla destra di Dio. Di là sarebbe tornato, secondo una profezia di Daniele, nella dignità di Figlio dell'uomo a tenere il giudizio finale e ad inaugurare il regno.

Una sempre più ardente apoteosi andava congiungendo a Dio Gesù il Cristo (= Messia, cioè il re Unto da Dio), unico strumento della provvidenza e della grazia. In Gesù Cristo speravano i convertiti che attendevano il suo ritorno. La persona di Gesù Messia diviene l'oggetto della credenza della nuova comunità e assorbe in sè la primitiva predicazione del regno di Dio. Nell'attesa i convertiti compongono una conventicola; essi hanno la certezza di essere eletti al regno: sono ad esso predestinati, sono i santi, cioè i consacrati, del Cristo Gesù. La conventicola è già il regno

di Dio anticipato in questo mondo. Due riti fondamentali la caratterizzano: il battesimo e l'eucaristia. Il battesimo è il lavacro lustrale del convertito, ma insieme è il sacramento che concede lo spirito santo, che si effonde in entusiasmo religioso: è il suggello che consacra a Cristo. In seguito, nell'interpretazione di Paolo, diverrà la compartecipazione mistica alla morte di Cristo, che libera dal peccato e dà garenzia di salvezza pel giorno del giudizio: infine diventerà il sacramento della rigenerazione. L'eucaristia è un banchetto sacro che si celebra in onore di Cristo considerato presente tra i fedeli. È il rito di comunione con Cristo, e con i fratelli di fede. Nell'interpretazione paolina diverrà rito commemorativo della morte espiatrice di Cristo, la comunione col corpo e col sangue di Cristo presente nel pane e nella coppa.

Diventando sempre più la chiesa una comunità autonoma entro il giudaismo, e culminando la sua fede in un culto del risorto, scandaloso per la coscienza giudaica, la propaganda cristiana trovò notevoli intoppi in Gerusalemme. Ebbe maggiore successo fra i giudei di lingua greca, o della diaspora, che fra i giudei palestinensi.

Le autorità giudaiche cercarono di sradicare la nuova setta. Il risultato fu questo: un nucleo notevole di fuggiaschi da Gerusalemme si trasferì ad Antiochia di Siria; e cominciò a diffondere la nuova fede non solo fra i giu-

dei ma anche fra i pagani (o gentili) che affluirono volentieri alla nuova religione salutare. Uno dei più ardenti persecutori, Saulo o Paolo di Tarso, fu contagiato dall'entusiasmo della setta perseguitata, e in seguito a una visione in cui gli apparve il Cristo risorto, si convertì e divenne uno dei più ardenti missionari, o apostoli di Cristo. A questo punto si pose il problema se i gentili potessero esser ammessi di pieno diritto nella chiesa, o se la chiesa dovesse continuare a restare una setta strettamente giudaica. Perchè in origine la speranza messianica era una speranza nazionale del popolo giudeo.

Ora (sosteneva il partito conservatore che faceva capo a Giacomo fratello di Gesù), i gentili che vogliono partecipare al regno di Dio devono diventar prima giudei, accettare la circoncisione e tutta la legge mosaica. Se si fosse seguito tale criterio, la propaganda cristiana sarebbe stata paralizzata, perchè la circoncisione e la legge mosaica erano i due maggiori ostacoli alla diffusione del giudaismo stesso. I missionari che avevano iniziata la diffusione del cristianesimo fra i gentili si opposero sostenendo che i sacramenti cristiani erano sufficienti a concedere la salute religiosa. Il più ardente sostenitore di questa tesi fu proprio Paolo di Tarso.

In lui l'esperienza fondamentale del cristianesimo, cioè la coscienza d'essere in uno stato di grazia e di santificazione, in possesso

dello spirito di Dio, si sviluppò in una più vasta visione religiosa.

Egli assimilò completamente ciò che nel cristianesimo apostolico era sempre un inciampo: la morte di Gesù sulla croce. La croce fu per Paolo il centro della predisposizione provvidenziale di Dio, oggetto e base essenziale della credenza cristiana. Prima di Cristo, per Paolo, v'è la storia infinita e tenebrosa del peccato che prende i suoi inizi dal primo uomo Adamo. Il peccato insediatosi nella carne dell'uomo irresistibilmente lo domina. Identica è la storia del peccato sia tra i gentili sia tra i figli d'Israele, nè la legge mosaica vale ad arrestarne lo sviluppo; chè anzi lo porta all'apice, perchè la legge stimola al peccato: non è energia, ma astratta manifestazione di ciò che deve essere il bene. Mentre senza legge si è al di qua di ogni discriminazione di bene e di male, la legge crea le condizioni del peccato; perchè vi sia peccato bisogna che sia offerta una legge da trasgredire alla mala coscienza. Così, nella sua predisposizione, Iddio chiude tutti sotto il peccato per aver misericordia di tutti, e su tutti riversare la sua grazia in Cristo Gesù.

L'opera di Gesù rompe questo stato di servitù al peccato senza speranza di redenzione. Figlio di Dio, preesistente al mondo, strumento della creazione del mondo e forma di Dio, Cristo assume la carne peccaminosa degli uomini per compiere il riscatto. Muore

sulla croce come vittima espiatrice; ma, poichè muore senza peccato, risorge, e sulla croce rimane inchiodata la carne peccaminosa.

Colla redenzione è rotto il dominio di potenze intermedie avverse che gravano gli uomini nel peccato: scompare ogni distinzione di razza di classe di sesso fra gli uomini che confluiscono a Cristo. Per la fede, e non per le opere d'una legge qualsiasi, i credenti si assimilano la redenzione di Cristo: ottengono la *giustizia*, cioè lo stato di perfezione morale e religiosa che dà garenzia di salute per la fede in Cristo.

Coi sacramenti si compenetrano con Cristo loro Signore, assimilandone la morte per liberarsi dal peccato, nel battesimo, e partecipando misticamente del suo corpo e del suo sangue nell'eucaristia.

Perciò tutto il complesso dei fedeli, la chiesa, ha la primizia dello spirito: è riservata ad una glorificazione consimile a quella di Cristo nel suo ritorno imminente. La chiesa è indissolubilmente unita a lui come corpo all'anima, come le membra alla testa. Così si creava una rappresentazione mistica del rapporto fra Cristo e il regno (anticipato dalla chiesa). Ma poichè il trionfo nell'avvento *(parusia)* di Cristo tardava, e la chiesa doveva continuare a vivere nel mondo, nasceva il difficile problema della moralità, per impedire che il credente sentendosi già eletto, perfetto, in possesso dello spirito e dei sacramenti si

reputasse al di là dal bene e dal male. Si affacciava, anche di contro alla luminosa visione della salute agli eletti, il problema della perdizione di chi non accoglieva il bando evangelico.

Al primo problema si sfuggiva affermando la necessità da parte del fedele di una moralità corrispondente allo stato di grazia ottenuto, e stabilendo che la grazia si riferisce a tutto il corpo sociale della chiesa a cui il singolo deve subordinarsi, al secondo si rispondeva affermando il diritto di Dio di salvare e perdere chi vuole secondo la sua predestinazione.

In questo grandioso quadro d'insieme, la coscienza cristiana d'uno stato di grazia e di un'opera salutare di Dio già manifestatasi e presente, si equilibra e si giustifica nei suoi diversi momenti e culmina con la piena apoteosi di Gesù forma di Dio e strumento di salute universale. La concezione dell'universalità di Dio rompe l'esclusivismo giudaico e il cristianesimo diviene religione universale aperta a tutti.

Il programma della provvidenza divina si scinde in due parti: una già attuata con la morte di Cristo e la giustificazione del fedele: l'altra da attuarsi coll'avvento di Cristo e la glorificazione degli eletti. In ciò che riguarda l'avvenire la parte maggiore è certo riservata a Dio, che deve iniziare il giudizio e il regno, ma vi è una parte che è affidata all'uomo: la diffusione della nuova fede e l'edificazione

della chiesa. Per questa via si posero i maggiori rappresentanti della nuova fede, primo fra tutti Paolo.

In un trentennio lungo le coste del Mediterraneo fiorirono le chiese di Cristo. La fede prese grande sviluppo anche in Roma capitale del mondo. Ormai differenziata completamente dal giudaismo, incorse nel 64 nella prima persecuzione. In essa, pare, morirono i due maggiori apostoli: Pietro e Paolo. Ai cristiani invisi come setta separatista e nemica delle religioni popolari, si fece carico d'un grande incendio che aveva distrutto molti quartieri di Roma, e Nerone li abbandonò a crudeli supplizi.

La forza d'attrazione del cristianesimo era in ciò: che culminava in una nuova società. La chiesa era parte essenziale della credenza: essa era commisurata a Cristo.

Mentre le altre religioni ellenistiche ed orientali culminavano in esperienze mistiche individuali, e se c'era l'associazione religiosa essa era estrinseca, era un'associazione puramente umana e fondata sul diritto umano, la chiesa si presentava come società calata dall'alto, regolata da Dio, anticipazione del regno. Regolava tutta la vita, permeava con la sua fede ogni attività, stabiliva un legame d'amore e di fratellanza; per certi rispetti prescindeva completamente da distinzioni di classe. Perciò moveva incontro a un bisogno di vita sociale, profondamente sentito dopo la

dissoluzione degli organismi cittadini, quando, scomparsa ogni attività politica, livellati insieme il popolo sovrano e i sudditi, l'individuo si sentiva disgregato e solo nel vasto mondo. La chiesa diveniva un porto e un rifugio in cui si restaurava la coscienza sociale. Diventava uno stato entro lo stato, una nuova cittadinanza. A ciò concorreva non poco l'esclusivismo religioso, che la segregava completamente dalla civiltà pagana. Non sorprende quindi se dopo la persecuzione neroniana, che ebbe una speciale motivazione, noi troviamo il cristianesimo colpito severamente da una disposizione generale, che non è ben chiaro su quale criterio giuridico poggiasse.

Probabilmente il cristianesimo era colpito come una setta, pericolosa all'impero, pel fatto che rinnegava il culto dello stato, che era dovere civico, e l'omaggio all'imperatore che si manifestava nelle forme orientali dell'adorazione del sovrano.

Nelle prime fasi la chiesa ha un ordinamento molto libero e tumultuario. Nelle comunità si manifesta lo spirito di Dio in molteplici carismi: in estasi e nei linguaggi ineffabili degli estatici, in profezie, in dottrina ispirata. Tutte queste manifestazioni come manifestazioni dello spirito esigevano il riconoscimento della chiesa: chiunque poteva essere eletto a tramite di rivelazione. Però a fianco di questi carismi straordinari si manifestano doni di grazia, non d'ispirazione: v'è chi

serve alla mensa eucaristica *(diaconi)*, v' è chi presiede ad essa e a tutto il suo ordinamento. Poi sopra le chiese ha suprema autorità normativa l'apostolo fondatore, perchè l'apostolato è il massimo dei carismi.

In origine l'apostolato non era ristretto al collegio dei primi dodici discepoli di Gesù. Era apostolo ogni missionario, che, avendo veduto in estasi il Signore, avesse ricevuto il mandato di annunziare il suo nome. Ma ben presto l'apostolato venne a mancare: collo sbiadirsi dell'ardente attesa dell'avvento imminente del regno di Dio, s'attenuarono i carismi dell'entusiasmo: prevalsero i carismi di amministrazione e di governo, sopratutto per mantenere la chiesa nelle condizioni richieste di sfera della grazia divina. L' ordinamento interno si fece più rigoroso e più energico. A reggere la comunità di tra gli anziani (o *presbyteri*) emerse la funzione dell'unico episcopo (cioè ispettore), che assommò in sè, con piena autorità, la rappresentanza della chiesa, le funzioni di direzione, d'amministrazione, d' insegnamento; si considerò l'erede e il depositario della tradizione degli apostoli e dei profeti, fu amministratore dei carismi e dei sacramenti. Designato dalla comunità, tuttavia egli è eletto non dall'arbitrio degl' individui, ma dallo spirito che si avvale della comunità: con l' imposizione delle mani da parte di altri vescovi egli riceve l' investitura dello spirito e delle funzioni apostoliche.

Diviso in numerose chiese locali, il cristianesimo serbò sempre la coscienza della sua unità: ogni singola chiesa è sempre la chiesa unica di Cristo, perchè in essa è presente tutto lo spirito di Cristo. Questa ideale unità andò progressivamente trasformandosi in una più salda coesione delle chiese minori intorno alle maggiori, specialmente delle città maggiori dell' impero e di quelle che avevano una tradizione apostolica. Distrutta Gerusalemme nel 70 d. C. da Tito, primeggiarono in Oriente le chiese d'Antiochia, Alessandria, Efeso, Corinto. Roma, come capitale dell' impero, come sede apostolica che si gloriava dei nomi di Pietro e Paolo, come la chiesa più ricca e numerosa raccoglieva intorno a sè le chiese dell'Occidente ed aveva anche un indiscusso primato morale in tutta la cristianità. Si trattava però ancora di primato di dignità, non di giurisdizione.

Questo più saldo ordinamento della chiesa la salvò dalla dissoluzione per aspre controversie che non tardarono a sorgere circa la definizione del contenuto della fede.

In origine il cristianesimo aveva avuto una tal quale indeterminatezza di credenza: solo sapeva d'essere depositario d'una salute soprannaturale; questo fatto spiega una sua notevole variabilità e adattabilità ai diversi climi storici. Anche la formulazione della fede di Paolo era piuttosto visione lirica d'una fede ardente, che corpo di dottrina sistematico

valido per tutta la chiesa. Si procedette progressivamente ad una determinazione del contenuto della fede, o dogma.

Con lo sbiadire della speranza nell' imminente fine del mondo, la fede nell' immortalità dell'anima andò subentrando a quella nella risurrezione dei corpi, d'origine giudaica. Però questa speranza del primo cristianesimo non fu rifiutata, anzi fu ribadita — in contrasto con gli eretici — nella forma più accentuata di risurrezione della carne.

Però essa fu allontanata in un lontano futuro. Nel periodo intermedio le anime degli eletti godono già la beatitudine nei cieli, i reprobi le pene dell' inferno, in molta parte ricalcato su credenze orfiche dell'oltre tomba. Anche il concetto dell'opera storica di Gesù fu ampliato. Egli fu considerato come il Logos di Dio. Il Logos era un concetto teologico filosofico che assommava insieme il pensiero e la parola di Dio: pensiero e parola da cui tutto ha origine. E siccome il pensiero e la parola sono la stessa estrinsecazione della personalità, in tale indissolubile rapporto con Dio padre è il Cristo. Forma e rappresentazione di Dio, e creatore del mondo, secondo il pensiero di Dio, il Logos-Cristo, oltre la sua azione perenne nel mondo, compie un'azione salutare. S' incarna, diviene uomo, e chiama a sè gli eletti, infonde ad essi vita e luce, e dopo la croce, che è la sua esaltazione e il suo ritorno a Dio, egli invia alla sua chiesa il Paracleto,

il soccorritore, lo spirito santo, che compie presso di lei le funzioni del Cristo. La vita eterna è il termine della vocazione cristiana e della salute concessa. Questa teologia, che diventò la base della credenza cristiana, si era formata in contrasto ad altre dottrine che cercavano d'esplicare il cristianesimo con formule e teorie che finivano a ledere l'organismo ecclesiastico. E queste teorie, che vennero successivamente espulse dal seno della chiesa, furono designate come eresie (cioè partiti) in contrapposto alla chiesa universale o cattolica.

Se la grande chiesa considerò eretiche certe sette che erano rimaste troppo vicine al giudaismo e non avevano partecipato allo sviluppo della fede salutare in Cristo, non ebbe da contrastare meno con altre dottrine d'origine ellenistica ed orientale che volevano introdurre nel cristianesimo elementi eterogenei. Il cristianesimo, diffondendosi nella civiltà ellenistica, per rendersi conto della propria esperienza religiosa aveva assimilato non pochi concetti del pensiero ellenistico, e nel suo complesso poteva parere non molto dissimile da uno dei numerosi misteri dell'epoca: il mistero salutare del Cristo Gesù. Ora verso la fine del primo secolo e per tutto il secondo vi furono notevoli tentativi di amalgamare il cristianesimo con dottrine e teologie eterogenee, secondo il gusto dell'epoca di confondere insieme religioni diversissime per for-

mare un complesso sistema (sincretismo religioso). Come abbiamo detto, la cosa pareva facilitata dal fatto che anche il cristianesimo era una religione salutare.

Da questi tentativi nacquero i numerosissimi sistemi che vengono di solito designati come gnosticismo, perchè una loro tesi capitale era l'affermazione che il vertice della religione era la conoscenza *(gnosis)* sacra, misticamente infusa.

Non esporremo particolarmente tutti i sistemi gnostici — tra cui vanno famosi quelli di Saturnino, di Basilide, di Valentino, di Marcione — ma ci limiteremo a indicarne le caratteristiche principali. Un carattere cocomune a quasi tutte le sette gnostiche consiste nel porre una premessa teosofica alla dottrina della redenzione formulata da Paolo. La caduta d'Adamo nel peccato non basta: bisogna esplicare come nell'uomo esista una scintilla divina, un dio prigioniero. Perciò gli gnostici disegnano la storia d'un elemento divino che decade dalla sua pienezza, d'un uomo celeste degradato che dev'essere liberato. Questa caduta è spiegata col metodo delle emanazioni. Da un Dio supremo unico, ineffabile, inconcepibile a mente umana, fluiscono le sue diverse potenze che sono il suo contenuto, il suo *pleroma*. La caduta di una di queste potenze del mondo divino è spiegata col suo inabissarsi nella materia informe che per sè stessa è il male. Da questa commistione

nasce l'umanità terrena che reca in sè un dio prigioniero, ed è miscuglio d'immortale e di mortale.

La redenzione consiste nel calare d'un'altra potenza del pleroma a trar fuori dalla materia la scintilla divina. Ma questa discesa non può essere concepita come incarnazione, perchè in tal caso anche il redentore si contaminerebbe.

I sistemi gnostici di solito sostengono che il redentore — di solito Cristo — assunse le parvenze dell'uomo Gesù, rimanendo spirito etereo: e che la morte sulla croce fu una finzione o la sostituzione d'un uomo vero al Cristo pura parvenza. Era questa la tesi dell'incorporeità del redentore *(docetismo)*.

Data l'antitesi recisa con la materia, gli gnostici o cadevano poi nell'ascetismo assoluto, sostenendo che ogni forma di vita terrena è peccato, oppure nell'immoralismo, sostenendo che chi è illuminato è spirito già redento e il peccato si riferisce solo al corpo di cui deve spogliarsi. Inoltre gli gnostici respingevano la tradizione giudaica ricevuta dal cristianesimo, perchè tutta permeata dal concetto di un dio che opera nel mondo materiale. La perfezione religiosa per essi non era nella fede ma nella conoscenza illuminata del mistero teologale. Chi non si elevava alla gnosi era immerso nella materia e nel peccato e fuori della salute. Queste complicate dottrine repugnavano allo spirito ecclesiastico del cri-

stianesimo. Rompevano l'unità di tradizione storica col giudaismo, creavano una distinzione aristocratica entro i fedeli fra gli gnostici illuminati e i semplici fedeli che non si elevavano alla speculazione teologica: negavano, col docetismo, ogni somiglianza fra il redentore e l'uomo che dev'essere redento, negavano il convincimento di una salute religiosa realmente provata, storicamente iniziata, d'una provvidenza continua nel mondo, d'una comunità sociale che fosse già, come affermava la chiesa, il campo della grazia divina. In complesso la teosofia gnostica era la distruzione della società ecclesiastica. Per questo contrasto fondamentale, i rappresentanti veri della società ecclesiastica, gli episcopi, affrontarono tenacemente gli eretici. Dalla lotta contro gli eretici la chiesa fu indotta a formulare più nettamente la sua dottrina, accettando anche ciò che vi era di accettabile nelle esigenze gnostiche, ma insistendo sopra tutto sul punto centrale: dell' incarnazione del Logos di Dio in Gesù, sì da stabilire la piena somiglianza fra redentore e redenti, e riaffermando il dio personale e provvidente del giudaismo, l'eguaglianza morale di tutti i credenti, la chiesa visibile come vero miracolo salutare di Dio, l'ascetismo entro quei limiti che non distruggono il consorzio ecclesiastico e la possibilità d'una vita umana nelle condizioni normali.

Per tale definizione della propria fede, la

chiesa fu rigorosa nel controllo della fede dei suoi adepti, stabilendo i simboli della retta dottrina (ortodossia), e fece una scelta, laboriosissima, degli scritti più antichi, costituendo la collezione dei libri del Nuovo Testamento che dovevano andare aggiunti ai libri del Vecchio Testamento del giudaismo.

Opere normative (canoniche) della chiesa divennero perciò i quattro evangeli, gli Atti degli apostoli e le lettere ad essi attribuite — notevoli fra tutte le lettere di Paolo — e un libro apocalittico attribuito, insieme col quarto evangelio e tre lettere apostoliche, all'apostolo Giovanni.

Nacque poi a fianco a questa letteratura del Nuovo Testamento, una letteratura più recente, quella che ora si suole designare come patristica o letteratura dei padri della chiesa. Questi scrittori o difendevano l'ortodossia contro gli eretici, o, come apologeti, prendevano le difese del cristianesimo sia di fronte all' impero sia di fronte alle classi colte cercando di dimostrare come il cristianesimo non fosse repugnante alla più elevata filosofia greca; o rielaboravano la dottrina cristiana filosoficamente secondo un' ispirazione platonica. I due veri fondatori della teologia cristiana furono i due alessandrini Clemente ed Origene, del III secolo, anche se in seguito la chiesa non accettò tutte le loro tesi perchè troppo avevano concesso alle loro inclinazioni platoniche.

Mentre a traverso tante lotte si cominciava la formulazione della credenza *(dogma)* su Cristo e la salute da lui arrecata agli uomini, problemi non meno gravi si dibattevano nel campo morale e della disciplina.

Come si era a poco a poco messa da parte la credenza escatologica sulla fine del mondo, così bisognava eliminare anche la credenza primitiva che la chiesa fosse già l'unione dei perfetti, dei santi di Cristo, senza peccati. Partiti rigoristi — specialmente i seguaci di Montano in Asia — sostenevano che la chiesa dovesse mantenersi in questo stato di purità, e che chi ricadesse in peccato dopo il battesimo fosse da escludersi, e che perciò il battesimo dovesse essere limitato a pochi, a coloro che dopo un lungo esercizio fossero in grado di reggere allo stato di perfezione, e che gli altri dovessero restare *catechumeni* (discepoli non ancora battezzati) e ricevere il battesimo solo in punto di morte.

In tale rigorismo rinnovavano gli entusiasmi dell' invasamento dello spirito della chiesa apostolica. Altri partiti sostenevano che non si dovessero riammettere nella chiesa i caduti in peccati assai gravi o, più ancora, coloro che, durante le persecuzioni, non avevano resistito e avevano rinnegato *(lapsi)* salvo poi a voler rientrare nella chiesa.

A questo rigorismo s'opposero molti vescovi, sopratutto quelli di Roma, i quali ammettevano l'efficacia del pentimento per la

remissione dei peccati anche dopo il battesimo, e accettando decisamente la tesi che la chiesa in terra è un corpo misto di buoni e di cattivi ponevano le basi dell'istituto penitenziale nella chiesa. Certo evitavano i pericoli della utopia d'una perfezione assoluta che avrebbe isterilito la chiesa e ridotto di molto la sua funzione nel mondo. La chiesa s'assumeva sempre più decisamente un compito educativo; di preformare nel suo ambito quel regno di Dio che essa annunziava. Mentre a traverso una così complicata storia il cristianesimo e la chiesa cattolica si andavano precisando nella dottrina e nell'ordinamento disciplinare, la chiesa doveva affrontare tempeste violente anche col mondo esterno.

I suoi rapporti con l'impero diventavano sempre più aspri, quanto maggiore era il suo sviluppo. Dopo Nerone, pare che Domiziano colpisse i cristiani insieme con i giudei. Un regime meno duro fu quello dei grandi imperatori del secondo secolo. Tuttavia la chiesa rimaneva una società proibita, anche se Traiano, in una famosa lettera a Plinio il giovane, vietò di procedere contro i cristiani se non in seguito ad accusa sottoscritta. Spesso contro i cristiani si agitava la popolazione pagana di una città o di una provincia, attribuendo ad essi le calamità che le colpivano: pesti o terremoti. Altre volte era un governatore provinciale ad essi particolarmente avverso. Talora invece qualche cristiano fana-

tico voleva affrontare il supplizio per rendere testimonianza a Cristo. Così qua e là si versava sangue cristiano. Una venerazione speciale cominciò a circondare, nelle chiese, la memoria di coloro che avevano versato il sangue: i così detti testimoni *(martyres)*. Grande prestigio godevano pure quelli che pur avendo sfuggito la pena capitale non avevano rinnegato il nome di Cristo *(confessores)*.

Tuttavia, non ostante queste tribolazioni locali, la chiesa fiorì senza gravi intoppi fino alla seconda metà del III secolo.

Persecuzioni più vaste ebbero inizio quando, disfacendosi sempre più paurosamente l'impero nell'anarchia militare, imperatori energici tentarono con disperata energia di salvare la civiltà antica dall'abisso. Restaurando lo stato, si poneva inevitabilmente il problema di restaurare la religione di stato, secondo le antiche tradizioni, consacrando lo stato nella coscienza delle moltitudini; sia che si volesse puramente e semplicemente tornare alle antiche costumanze romane, sia che si cercasse d'innestare nella vecchia religione un culto nuovo che unificasse i popoli dell'impero; come cercò di fare Aureliano fondando il grande culto imperiale del sole. Per conseguire ciò bisognava estirpare quella forma di religione autonoma di fronte allo stato che era il cristianesimo, il quale si espandeva poi nella chiesa che tendeva a diventare uno stato entro lo stato.

Perciò nel 250 Decio, un valoroso soldato che assunse l'impero in condizioni difficilissime, diede disposizioni per lo sradicamento completo del cristianesimo. Ogni cittadino doveva dar prova di lealismo sacrificando agli dei patrii e all'imperatore. Con pene diversissime eran colpiti i riluttanti. A chi si sottometteva era assicurato il perdono. Presi di mira in modo speciale erano i vescovi, i pilastri delle chiese, molti dei quali caddero martiri. Se sotto la pressione moltissimi cristiani rinnegarono, tuttavia l'organismo della chiesa, per merito del clero, resistette: i migliori non defezionarono. Già si cominciava a sentire che il cristianesimo non poteva essere sradicato, quando Decio cadde combattendo valorosamente contro l'invasione gotica. Ai cristiani ciò parve un castigo divino.

La persecuzione rallentò, le chiese si ricomposero, molti dei rinnegati, *lapsi*, fecero penitenza e ottennero di rientrare.

La persecuzione fu rinnovata per consimili motivi nel 257 dall'imperatore Valeriano, e durò fino a che Valeriano non cadde prigioniero dei Persiani. La chiesa ebbe altri martiri, ma uscì rafforzata.

Seguì un lungo periodo di tregua, che parve aver termine quando Aureliano, tratto fuori dall'anarchia l'impero, cercò di unificarne la religione nel culto del sole. Ma prima che l'editto di persecuzione fosse emanato il grande imperatore cadeva vittima d'una congiura.

La lotta suprema era riservata a Diocleziano, l'imperatore che, riordinato l'impero e datagli una nuova costituzione sul tipo persiano, con la soppressione del cristianesimo voleva coronare l'opera di restaurazione. Nel 304 da Nicomedia con una serie di editti egli ordinò la confisca dei beni delle chiese, la distruzione di libri sacri, vietò ai cristiani di radunarsi, sancì pene gravissime a chi si rifiutava di sacrificare agli dei, e sopratutto al clero.

La persecuzione fu più o meno violenta a seconda delle parti dell'impero. Ma anche questa volta apparve evidente che non si poteva sterminare il cristianesimo senza sconvolgere completamente la pace civile. Il mezzo violento era troppo grossolano per raggiungere l'intimità della fede.

Nel 313 Costantino con l'editto di tolleranza di Milano, abbandonava i tentativi di distruggere il cristianesimo e cercava, riconciliandolo, di farne uno dei pilastri dello stato. Il cristianesimo veniva accettato, in qualche modo, come religione dello stato, a fianco alla vecchia religione pagana.

Il cristianesimo religione di stato.

Teoricamente sotto Costantino le religioni di stato erano due: il cristianesimo e l'antica religione pagana. Una certa ambiguità si ri-

fletteva anche sulla persona dell'imperatore: egli continuava ad essere il pontefice massimo della religione pagana e, per analogia, si atteggiava a sovrintendente o, come diceva, a vescovo esterno della religione cristiana, quantunque rimandasse il suo battesimo al punto di morte. Tuttavia nella mente di Costantino e di quasi tutti i suoi successori questo dualismo doveva essere una fase transitoria.

Di fatto si consentiva l'abbattimento dei templi pagani, si concedevano favori e privilegi a chi si convertiva al cristianesimo: si rendeva impossibile la vita al paganesimo con provvedimenti di polizia, e infine col divieto dei sacrifizi. Il coronamento di quest'opera si ha con Teodosio (379-395) che riconosce come unica religione di stato il cristianesimo nella forma cattolica e perseguita non solo il paganesimo ma anche le sette cristiane scismatiche o eretiche. Nel V secolo il paganesimo declina rapidissimamente e scompare nel successivo.

Il concetto fondamentale di Costantino era perciò di costituire, favorendo il cristianesimo, l'unità religiosa dell'impero, affrettando ed ultimando la conquista cristiana: di sostituire il cristianesimo alle vecchie religioni e di ringiovanire l'impero con l'unità morale e religiosa e con le forze vivaci della chiesa.

Il punto però che non poteva ancora essere ben valutato era questo: avrebbe il cristianesimo, religione autonoma, e fiera di

procedere direttamente da Dio, accettato questo assorbimento — e in realtà — questa subordinazione allo stato considerato come forza profana, specialmente dopo che la vittoria riportata ne aveva esaltato la fierezza e l'orgoglio? La subordinazione agl'interessi mondani dello stato non sarebbe parsa una deviazione dalla meta superna prefissa alla chiesa?

Un'altra cosa Costantino non poteva prevedere: la crisi di crescenza che il cristianesimo avrebbe subìto uscendo dalla penombra di religione mal tollerata e compressa, e divenendo religione di stato favorita e accresciuta a dismisura da elementi che accorrevano ad essa non per saldi convincimenti e per entusiasmi pronti al martirio, ma ormai per opportunità mondana e ambizioni di successo. In sostanza, se nel mondo antico società politica e religione erano nate ad un parto e l'una combaciava con l'altra, non si poteva sostituire d'arbitrio una nuova religione, nata con altri spiriti e senza connessioni con lo stato, alla vecchia religione, ormai inaridita. Perciò la riforma di Costantino non consolidò affatto l'impero. Il cristianesimo accettò i favori, accrebbe la sua potenza, ma non si subordinò ai fini politici dell'impero, anzi andò acquistando più risoluta coscienza della propria autonomia, trascinò, come più forte, l'impero nelle sue contese debilitandone le energie nel momento in cui più pericolosa era la pres-

sione dei barbari alla frontiera; continuò insomma l'azione corroditrice dell' impero, ciò che era il suo stesso processo di sviluppo.

Nel quarto secolo l'ordinamento interno della chiesa è saldissimo. Abbiamo già veduto come l'episcopato monarchico, che accentrava nelle mani d'un solo la direzione di una comunità si definisse verso la fine del primo secolo. Col vescovo collaborano per il servizio della chiesa il collegio dei diaconi o serventi della mensa eucaristica e delle opere di beneficenza, e il collegio degli anziani o presbiteri consiglio del vescovo.

In origine i collegi erano paralleli; in seguito quello dei diaconi fu subordinato a quello dei presbiteri. Inoltre vi era una funzione ecclesiastica riservata alle donne; quella delle diaconesse, di solito distinte in *vedove* e in *vergini consacrate*, che servivano di tramite al vescovo per comunicare con le donne. Altre funzioni erano quelle dei lettori, degli acoliti, degli esorcisti, ecc. Si andò formando una netta distinzione fra clero e popolo o laici. Le prerogative salutari della chiesa, i carismi, i sacramenti, che nel primo periodo erano possesso comune di tutta la comunità, vengono considerati ormai prerogativa del clero che ne ha l'amministrazione.

Ad esso si appartiene la sorgente dello spirito che le prime generazioni avevano sentito effuso su tutti i credenti. Il clero perciò diviene sempre più decisamente, da organo di

amministrazione e di governo, un vero e proprio sacerdozio, per l'estinguersi nella massa dei laici della coscienza d'un immediato possesso dei doni dello spirito. Ciò era l'inevitabile conseguenza della rinunzia della chiesa ad essere l'unione dei perfetti.

Questa restrizione progressiva della sorgente dello spirito porterà nello sviluppo storico successivo a raccogliere la polla dello spirito nel papato, erede delle prerogative di Pietro.

L'entrare a far parte dell'ordine del clero veniva considerato un sacramento: l'imposizione delle mani con cui si celebrava, era la trasmissione dello spirito santo, di cui avevano avuto l'infusione gli apostoli, a traverso tutta la serie dei vescovi considerati loro successori.

Il vescovo consacrava i presbiteri e i diaconi, ed era consacrato dai vescovi delle cattedre più vicine, dopo la sua designazione da parte della comunità. Ma tale designazione od acclamazione da parte del popolo diventava sempre più una formalità vuota. Il clero, considerando che ciò che costituiva il vescovo era il sacramento, tendeva ad assorbire per sè il diritto di nomina dei vescovi, e i vescovi delle maggiori sedi oppure i concili si arrogavano spesso tale prerogativa di nomina. D'altro canto gl'imperatori, che andavano sempre più accrescendo la potenza delle chiese con donazioni, privilegi ed anche diritti di giu-

risdizione, miravano a fare della designazione dei vescovi un privilegio del loro episcopato esterno, riducendo a formalità l'acclamazione popolare e la consacrazione religiosa.

In origine le singole chiese erano perfettamente autonome, erano solamente confederate dal vincolo di una comune grazia. Ma la lotta contro le eresie, la necessità d'intendersi circa la formula di fede e i problemi di disciplina stabilirono fra le diverse chiese una gerarchia, che si modellò sulla divisione amministrativa dell' impero.

Il vescovo della capitale della provincia, o metropolita, ebbe un primato sugli altri vescovi della regione. Su di essi poi assursero a maggiore dignità i vescovi delle sedi apostoliche e delle capitali, costituendo i cosidetti patriarcati. Il vescovo di Roma acquistò una decisa preminenza su tutto l'Occidente e a capo delle forze quasi sempre compatte dell'Occidente finì ad intervenire come arbitro nelle controversie religiose dell'Oriente, ottenendo un riconoscimento del proprio primato, che invano il patriarca di Costantinopoli tentò di contendergli. Si trattava però sempre d'un primato di nobiltà, *inter pares*.

Il vescovo di Roma era il primo fra i vescovi. In Oriente erano poi assai vivi i contrasti di supremazia fra i patriarchi delle sedi apostoliche e il patriarca della nuova capitale, Costantinopoli, aspirando quelli se non alla supremazia almeno alla propria indipendenza.

Il processo d'unificazione delle credenze fu favorito dagli imperatori, cui stava a cuore il consolidamento dell'unità religiosa. Senonchè questo tentativo di ravvicinare forme di cristianesimo fiorite in forme diverse in diversissime regioni, e di mettere in rapporto chiese con tradizioni antagonistiche scatenò in un primo tempo fierissime lotte religiose, e l'unità non si potè attuare dovunque.

Notevolissima fu la divergenza spirituale fra cristianesimo occidentale e cristianesimo orientale. L'unità mantenuta lungamente a fatica finì a spezzarsi. Ma anche nell'Oriente stesso, dove più aspri erano i conflitti teologici, si aperse un facile campo di conquista per l'Islam. L'unità cattolica invece fu sentita più fortemente e attuata nell'Occidente, specialmente quando il papato dilatando il primitivo significato del suo primato trasformò l'unità ideale in unità reale con un centro di governo o di dottrina.

L'impero poi, che sperava d'attuare la unità e d'avvantaggiarsene, preso nelle furibonde lotte religiose risentì gravi danni, e nell'Occidente crollò lasciando alla Chiesa l'opera d'incivilimento dei barbari che traboccavano d'oltre Reno e d'oltre Danubio.

Le controversie religiose che travagliarono la cristianità dal IV all'VIII secolo in apparenza sono astrusi problemi di teologia, che parrebbe dovessero solo interessare i dotti e i teologi. In realtà, dato che tutta la ragion

d'essere della chiesa si fondava nella sua commisurazione al Cristo, i problemi del dogma cristologico erano problemi essenziali: e anche se essi non erano ben compresi dalle moltitudini, determinavano un diverso atteggiamento e una diversa passione nel clero dirigente. E il dogma che arrivava a conquistare i migliori, a scuotere più profondamente, che dava un più ricco significato alla vita ecclesiastica finiva a trionfare. Le moltitudini si lasciavano trascinare dai duci.

La prima grande controversia scoppiò poco dopo l'editto di Costantino. In Alessandria d'Egitto, in un contrasto fra il vescovo Alessandro e il suo prete Ario, si pose una questione che non poteva essere ulteriormente differita: come cioè conciliare due dati fondamentali e apparentemente contradditori della fede cristiana: il monoteismo e il culto di Cristo figlio di Dio.

La fede più antica per ispiegarsi l'opera salutare di Gesù lo aveva considerato come una manifestazione del Logos di Dio incarnato. Ora quali erano i rapporti fra Dio Padre e questo Logos-Cristo preesistente? Come concepire la loro unità e la loro duplicità, che — quando si prendeva in considerazione anche il Santo Spirito — diveniva trinità?

Era simultanea esigenza della fede che Cristo fosse Dio e Dio fosse unico. Ario credeva di poter salvare il monoteismo sostenendo che il Cristo preesistente — il Figlio — fosse

una creatura, sia pure la prima delle creature: che perciò vi fu tempo in cui il Figlio non era, e che fra Padre e Figlio vi fosse sempre la differenza che separa il Creatore dalle creature.

Scomunicato dal suo vescovo e costretto a fuggire da Alessandria, Ario trovò l'appoggio di molti vescovi di Siria e d'Asia minore. Preoccupato per l'unità religiosa Costantino promosse nel 325 la convocazione d'un grande concilio a Nicea per soluzione del problema che metteva a soqquadro la chiesa. Si radunarono circa trecento vescovi.

Il vescovo d'Alessandria trovò l'appoggio dei vescovi occidentali e dei rappresentanti del papa di Roma. Ario fu condannato, e fu solennemente proclamato il simbolo niceno in cui si affermava la piena divinità del Figlio, consustanziale *(homousios)* al Padre, coeterno, anteriore all' inizio dei tempi.

La questione pareva risolta. Senonchè i partigiani d'Ario seppero trarre profitto dall'avversione di molti vescovi orientali per la formola del Figlio consustanziale al Padre. Essi temevano che dichiarando che il Figlio era della stessa sostanza del Padre, si togliesse al Figlio ogni rilievo personale riducendolo a un modo d'essere o di manifestarsi di Dio: dottrina già condannata dalla chiesa.

Questa opposizione delle chiese orientali più o meno subdola si appuntò contro il nuovo vescovo d'Alessandria Atanasio, grande soste-

nitore della formula nicena, il quale per quarant'anni, fatto segno ad ogni genere di persecuzione, cacciato più e più volte in esilio, resistette con invitta pertinacia a difesa della sua fede. Atanasio trovò l'appoggio dell'Occidente e della chiesa di Roma; sotto i figli di Costantino, Costante e Costanzo, l'Occidente e l'Oriente si trovarono di fede divisa: niceno l'Occidente, più o meno palesemente ariano l'Oriente. Le scomuniche e gli anatemi s'incrociavano; diversi vescovi si contendevano la stessa cattedra, tumulti sanguinosi turbavano città e chiese.

Riunitosi tutto l'impero nelle mani di Costanzo, costui cercò d'imporre una formula intermedia, anche con la violenza, ai due concili di Rimini e di Seleucia (359). Ma il successo gli mancò perchè l'Oriente per reazione contro il prevalere dell'arianismo puro che sosteneva la dissomiglianza fra Dio e Cristo (la così detta teoria degli *anhomoioi*) si riavvicinava all'Occidente con la tesi della perfetta somiglianza *(homoiousia)* del Figlio al Padre.

Dopo lunghissime controversie, in cui, a calmare i diversi partiti, contribuì non poco un tentativo di riscossa pagana per opera dell'imperatore Giuliano l'apostata, il ravvicinamento avvenne accentuando simultaneamente l'unità di natura e la distinzione di persone. Includendo nella consustanzialità divina — non ostante l'opposizione d'un partito

condannato subito come eretico — anche lo Spirito Santo, si formulava definitivamente il dogma trinitario delle tre persone in un'unica sostanza divina.

La formula dogmatica, logicamente impenetrabile, dimostrava però questo: che gli interessi della fede viva avevano finito a prevalere sulle sottigliezze teologiche, e il risultato dell'aspra lotta durata quasi un secolo fu che la chiesa riaffermò di comunicare a traverso il culto di Cristo con la pienezza stessa dell'unico Iddio, cosa che non era possibile con l'arianesimo che avrebbe presso a poco ridotto il Cristo ad un semidio. Questa pienezza perfetta di rapporto con Dio era una esigenza fondamentale del cristianesimo fin dalle sue prime origini.

Chiusasi la controversia ariana, e ridotto l'arianesimo ad una setta che ebbe una certa diffusione fra i barbari Germani, nel quinto secolo divampò una questione che derivava dalla questione trinitaria: cioè come concepire la coesistenza dell'umanità e della divinità in Cristo, e la chiesa oscillò incerta fra le tesi opposte dei nestoriani e degli eutichiani. Nestorio, sostenendo la coesistenza di due nature distinte in Cristo, negava alla Vergine l'epiteto di madre di Dio perchè madre di Cristo solo in quanto uomo.

Ma la sua tesi, oltre che per la questione dell'epiteto della Vergine, veniva rigettata anche per quanto si riferiva alla fede nella

redenzione. Se le due nature di Cristo erano distinte e separate e in ogni atto del Cristo storico si poteva distinguere ciò che spettava all'uomo e ciò che spettava a Dio, sulla croce avrebbe sofferto un uomo, una natura umana incapace d'operare il riscatto. Condannato Nestorio, apparve non meno eretica la tesi contraria d'Eutiche — o monofisismo — che sosteneva approssimativamente un assorbimento della natura umana da parte della natura divina in Cristo. In tal caso veniva a stabilirsi pure una differenza fra la natura *sui generis* del Cristo e la natura puramente umana, Allora il sacrifizio della croce non sarebbe stato efficace a vantaggio dell'uomo che doveva essere redento. Fra questi due estremi si formulò nel concilio di Calcedonia (451) sotto l'impulso dei delegati di Papa Leone I e dei vescovi occidentali, il dogma che a traverso tempestose controversie durate ancora un secolo prevalse come dottrina ortodossa. Si affermava la coesistenza in Cristo di due nature in un'unica persona. Anche questa dottrina, come il dogma trinitario, diventava una formula razionalmente inconcepibile: come cioè in Cristo potessero coesistere la passibilità umana e l'impassibilità divina, l'onniscienza divina e la conoscenza limitata dell'uomo, la volontà di Dio e la volontà dell'uomo, distinte, senza essere dissonanti, e concordi senza essere unità. In sostanza si rinunziava a poter raggiungere la piena conoscenza religiosa.

Ma la tesi ortodossa non trionfò ovunque. Il monofisismo trovò molti seguaci in Oriente, perchè a quelle popolazioni, che si andavano a poco a poco spogliando della cultura ellenistica, la religione cristiana come culto del Dio Cristo umanizzato riusciva più semplice. L'Occidente, stanco di controversie cristologiche, si adattò a concepire il dogma come mistero enunciato ma non concepibile in questa vita. Il crollo dell'impero occidentale, il rallentarsi delle comunicazioni e del ricambio fra le diverse popolazioni dell'impero faceva sì che il cristianesimo si diversificasse nelle regioni mediterranee.

L'impero orientale cercava invano, studiando formule di mediazione, e poi imponendole con la forza, di ristabilire l'unità religiosa. Il tentativo dell'imperatore Eraclio (638) di richiamare all'ortodossia i monofisiti con la formula del monotelismo, cioè sostenendo che in Cristo il volere divino predominava e assorbiva il volere umano, non fece che aumentare i dissensi. In Occidente i papi andarono assumendo un atteggiamento di più risoluta autonomia di fronte all'Oriente e di egemonia su tutte le chiese d'Occidente. In Oriente le discordie cristiane spianarono la via alla conquista mussulmana.

Tuttavia, pur concludendosi in formule logicamente assurde, il dogma cristologico rappresentava uno sforzo notevolissimo a raggiungere un'intuizione religiosa che rappresen-

tasse il circolo interno della vita divina, tale che includesse il mondo; a rappresentare un rapporto fra l'uomo e Dio senza che la concezione elevata della divinità unica si chiudesse in sè stessa, estranea al mondo, come p. e. nella speculazione aristotelica. Le contraddizioni nascevano dal concepire la divinità e l'anima come sostanze che, come tali, si definiscono e si chiudono in se stesse incompenetrabili l'una all'altra.

Solo un ulteriore sviluppo filosofico poteva risolvere questo punto d'arresto del dogma cristologico.

Insieme con questo sviluppo dogmatico che si svolgeva nelle sfere della più elevata teologia si aveva la formazione del cristianesimo popolare, per l'affluire sempre più copioso — con lo sradicamento del paganesimo — di moltitudini sempre meno cristianizzate, che vi portavano le loro superstizioni; per la formale conversione delle classi elevate; per la necessità, da parte del cristianesimo religione di stato, di assumere funzioni secolari estranee al primitivo spirito della chiesa; per l'accumularsi di ricchezze ecclesiastiche, che contribuivano a mondanizzare la chiesa.

Si diffonde il culto della Vergine, dei santi e delle reliquie dei martiri, come surrogato delle religioni locali del paganesimo. La chiesa deve sostituirsi assai spesso al tempio pagano.

Bisogna accettare le feste tradizionali popolari cambiandone il riferimento, e cele-

brare p. e. il 25 dicembre, al solstizio d'inverno, il natale di Cristo in luogo di quello di Mitra Sole invitto, o, verso l'equinozio di primavera, l'annunciazione di Maria in luogo delle feste della Gran Madre. Si devono necessariamente attenuare, una volta che tutto il mondo diventa cristiano, le esigenze etiche e disciplinari. Anche il culto si va trasformando. Il battesimo non è più la professione solenne dell'adulto che per convincimento proprio accetta la milizia di Cristo. Come sacramento efficace per sè stesso viene, nelle famiglie già cristiane, somministrato agl'infanti, staccandone la confermazione episcopale che esige l'età del discernimento e che costituirà un sacramento a parte, la cresima.

Subentrando al culto pubblico, il rito eucaristico si va modificando. Non è più in preponderanza il rito della comunione di tutti i fratelli con Cristo. Predomina la concezione sacrificale. Nella cerimonia eucaristica si rinnova in perpetuo il sacrifizio di Cristo. La eucaristia diviene la messa celebrata esclusivamente dal sacerdote, il quale somministra il pane eucaristico non a tutta la comunità, ma a chi individualmente lo chiede.

Data la minor purezza dei credenti si va svolgendo l'istituto della penitenza — dapprima come confessione pubblica dei propri peccati. Esso sarà di continuo rielaborato durante il medio evo. Il matrimonio, già fin dagli inizi sotto il controllo della chiesa, as-

sume anch'esso carattere sacramentale. Inoltre unzioni per guarigioni, esorcismi di demoni, credenze nei miracoli, narrazioni sempre più esagerate e favolose intorno ai martiri e ai confessori hanno corso copiosissimo per le chiese. Il vescovo assume per concessione imperiale giurisdizione sul suo gregge. Carattere sacro e funzioni politiche cominciano a confondersi, e più ancora si mescoleranno durante le invasioni barbariche.

A reagire contro l'eccessiva mondanizzazione del cristianesimo, nel IV secolo comincia a fiorire il monachesimo, come più risoluto sforzo a raggiungere la perfezione cristiana. La chiesa s'oppose sempre a che il rigido ascetismo monacale fosse imposto a tutti, ma lo accolse come particolare ed esemplare sforzo verso la perfezione, e sempre nel medio evo da ordini monastici partirono i maggiori sforzi per la purificazione e la riforma della chiesa.

La prima sede del monachismo fu l' Egitto, dove una preformazione ascetica si trova anche nella religione pagana. Dapprima si trattava di singoli asceti che si ritiravano a vita solitaria *(anacoreti)* nel deserto: famoso fra tutti S. Antonio. Pacomio invece ordinò il monachesimo a vita comune *(cenobiti)* fondando colonie in cui oltre le preghiere e gli esercizi spirituali anche il lavoro fosse mezzo per resistere alle tentazioni. Basilio il grande di Cappadocia (m. 379) diffuse per l'Oriente il monachesimo. In Occidente ne fu propagatore

S. Benedetto da Norcia (m. 547) con la sua famosa regola. All'ordine benedettino spetta un posto di prim'ordine nella storia della civiltà occidentale. Esso diede i più validi contributi alla cristianizzazione dei barbari, al dissodamento delle terre incolte, alla conservazione e trascrizione delle opere classiche, al mantenimento delle scuole, all'educazione cristiana di tutto l'Occidente.

Per tutto ciò, pur parendo, rispetto alla storia precedente, una decadenza, questo smisurato crescere della chiesa, che ne affievoliva la purezza e l'austerità, determinò un grandioso programma educativo da svolgersi e da attuarsi in questo mondo. Nell'Occidente, dove il vacillare dell' impero era più tragicamente sentito, dove più efficacemente agiva la tradizione romana di edificazione politico-civile, si schiuse tutto un nuovo campo d'azione. La chiesa non si avvilì per l'afflusso del mondo, ma si propose di rielaborarlo.

La più alta espressione di questo compito e di questo programma l'abbiamo in S. Agostino, vescovo d' Ippona in Africa (354-430). Per lui la chiesa non è soltanto l' istituto della grazia divina, ma appunto perchè tale, è l' istituto della penitenza perpetua per cui la grazia di Dio sovviene alla corrotta natura umana che reca ancora in sè la labe del peccato originale di Adamo. Essa è in terra l'anticipazione della città di Dio, in contrapposizione alla città terrena fondata sull'egoismo, sullo smodato amore

di sè, da cui con la superbia e la libidine scaturisce tutta la storia del peccato: alla civiltà terrena fondata sul fratricidio di Caino, e le cui glorie e i cui vanti non sono che splendidi peccati.

Le due forme di società umana coesistono frammiste, in questa terra, così come da Adamo ne derivano i due fondatori ideali Caino e Seth. Dalla guerra di tutti contro tutti la città terrena, per le necessità dell'esistenza, si ordina nello stato. La città divina coll'amore di Dio guida ad una pace sopramondana, a traverso l'amore degli uomini. Commiste su questa terra, le due città son destinate a separarsi. Il preludio della città celeste è già la chiesa. Senonchè per Agostino la coincidenza delle due città con lo stato e la chiesa non è perfetta. La chiesa è solo la manifestazione sensibile della città ideale, poichè ancora non è monda dagli elementi reprobi. D'altro canto anche la città terrena, in quanto corrisponde alla corrotta natura dell'uomo, ha un certo valore ed una certa funzione a cui non può soddisfare la chiesa, poichè lo stato provvede ai bisogni e alle condizioni della società umana — in quanto ha ancora di materiale — e crea le ineliminabili condizioni dell'esistenza.

In questa terra bisogna che le due città coesistano, ma la terrena si subordini alla celeste. Per questo rispetto Agostino presente quello che sarà il risultato dell'esperienza

storica del medio evo: che la società ecclesiastica prevarrà, ma non potrà assimilare e risolvere del tutto in sè lo stato, anche se questo stato viene concepito come fatto naturale, quasi privo di valore etico.

Insieme con questo grandioso quadro dei compiti storici della chiesa, Agostino formulava una delle più controverse tesi della storia del dogma occidentale: quella della grazia. Contro il monaco Pelagio che negava il peccato originale ereditario e sosteneva che l'uomo poteva salvarsi con l'ascesi mediante la sua stessa energia, e che la redenzione di Cristo era solo simbolica e non aveva una vera efficacia ma era solo modello ed esempio, Agostino sostenne, pur avendo un tempo propugnato il libero arbitrio umano, la tesi più rigida della grazia: che Iddio salva chi vuole per la sua grazia preveniente e irresistibile, e senza ingiustizia, perchè il reprobo ha di già meritato la sua condanna. La chiesa condannò Pelagio perchè scuotendo la fede nella grazia negava in realtà la ragion d'essere della chiesa; ma esitò di fronte alla tesi della grazia irresistibile che fornì, per le conseguenze morali che ne potevano derivare, argomento di lunghe e irresolubili controversie.

In Occidente intanto cadeva l' impero, ma ciò ben lungi dall'avvilire la Chiesa ne esaltò le forze e l'audacia.

Assimilare i barbari nella civiltà cristiana, divenire elemento preponderante nei nuovi

stati che si formavano, ingrandire le proprie funzioni: questo era il compito che le si presentava. Ma in questo sviluppo pratico la chiesa d'Occidente s'andò sempre più differenziando da quella d'Oriente.

La quale non riusciva a raggiungere la sua piena autonomia ma rimaneva sotto il controllo imperiale in un miscuglio indistinto di chiesa-stato, e gravitava tutta sulla concezione del cristianesimo come mistero salutare efficace su chi lo contempla, invece che sull'attività costruttrice.

Intanto nel settimo secolo sulle chiese discordi dell'Oriente si rovesciava il fiotto d'una nuova religione: l'islam.

L' ISLAM

Maometto.

La penisola arabica, bagnata dal Mar Rosso, dall'Oceano Indiano, dal Golfo Persico, costituisce un vasto altipiano desertico ora sabbioso, ora pietroso, solcato dalle vestigia di fiumi ora scomparsi. Fu la culla della stirpe semitica, che più volte traboccò fuori irradiandosi nella Mesopotamia e nella Siria.

Ma mentre queste diramazioni raggiungevano un alto sviluppo di civiltà, le popolazioni rimaste nel paese d'origine non uscivano dalle semplici e rozze condizioni di vita primitiva consentite dall'arida sede. Condizioni di civiltà assai poco mutabili nel fluire dei secoli; sì che il beduino del deserto dei nostri giorni ben poco differisce per usi costumi e mentalità dai nomadi dell'età di Maometto o da quelli dell'età leggendaria d'Abramo.

Nel settimo secolo l'ordinamento sociale e politico era quello della tribù nomade, che viveva dell'allevamento del bestiame, del traf-

fico carovaniero, dei pedaggi imposti e delle razzie compiute ai danni delle carovane altrui, e che contendeva ferocemente alle tribù vicine i pozzi e i pascoli delle oasi. La vita si svolgeva semplicissima, rudimentale, sotto le tende di pel di cammello: la palma da dattero e lo allevamento delle pecore, dei cammelli e dei cavalli fornivano le materie prime.

La tribù aveva una personalità sua propria; era costituita da gruppi che risalivano o si vantavano di risalire ad un comune capostipite, che le dava il suo nome (eponimo) e che ne simboleggiava l' individualità.

Il singolo era completamente assorbito. Non aveva altri doveri che quelli che imponeva la tradizione tribale, non aveva altra religione ed altro costume che quello ricevuto per tradizione. La solidarietà era assoluta. Il gruppo e la tribù erano tenuti a sostenere ogni loro membro in ogni circostanza, avesse torto o ragione. La vendetta dei torti era dovere sacrosanto e scatenava lotte interminabili fra tribù e tribù anche per futilissimi motivi.

Ciò esaltava la baldanza guerriera della stirpe, e poeti popolari tramandavano le geste degli eroi.

Ad aspetti feroci e sanguinari s'associavano anche doti cavalleresche.

Vigeva ancora, originato da tremende carestie che affliggevano periodicamente il paese, il costume di ridurre la popolazione seppellendo le bambine appena nate. Il diritto del-

l'ospite era sacro anche se per esso una tribù s'esponeva allo sterminio. La poligamia era illimitata e non bene ordinata la famiglia. Tuttavia altissima era la fierezza della propria origine e della nobiltà della prosapia. Tregue sacre interrompevano le feroci lotte per feste e fiere comuni a tutte le tribù.

La religione era un miscuglio di feticismo e di culto degli astri. Ogni tribù aveva i propri feticci e le proprie tradizioni. Ma in tali forme la religione era troppo bassa e aveva assai scarso influsso sulla morale e sulla vita arabica. Diffusa era la credenza in geni e demoni, ed in uno spirito supremo, Allàh. Inoltre i contatti con elementi giudaici, che rifugiatisi *ab antiquo* in Arabia vi si erano ordinati in tribù, con elementi cristiani eretici riparati in Arabia, con l' Etiopia cristiana, e con il regno di Persia dei Sassanidi che aveva sotto la propria influenza l'Arabia meridionale (l' Yemen) avevano diffuso in taluni strati una superiore coscienza religiosa in senso monoteistico, sia ispirato da concetti biblici e dalla tradizione che faceva discendere i popoli Arabi da Ismaele figlio d'Abramo, sia dallo zoroastrismo persiano che faceva del fedele d'Ahura Mazda un soldato del bene contro le forze tenebrose del male, di Arimane.

L' influsso di tali idee agiva diversamente a seconda delle regioni arabiche. Notevole a settentrione e a mezzogiorno e nelle città del mar Rosso, pel notevole traffico con l' impero

romano d'Oriente e con la Persia, era scarsissimo nelle tribù dell' interno. Tuttavia agli inizi del VII secolo non mancavano spiriti illuminati che aderivano ad un monoteismo, che essi consideravano la religione originaria della stirpe ai tempi del patriarca Abramo. Si aveva in qualche modo la coscienza che alla vita del popolo occorresse una religione superiore. Ma tali convinzioni rimanevano in una sfera personale: non osavano rompere il costume tradizionale. Chi trovò la fede e l'entusiasmo per compiere tale riforma fu Mohammed, o Maometto, figlio d'Abdallah.

Maometto nacque verso il 570 in una delle scarse città arabiche, alla Mecca, nell' Hegiaz, posseduta dalla tribù dei Coresciti.

Per quanto disprezzati dalle tribù nomadi perchè divenuti sedentari, i Coresciti avevano saputo fare della loro città uno dei principali centri dell'Arabia sia per il traffico carovaniero sia per un santuario venerato da tutte le tribù arabe, la cosidetta Caaba, o casa quadrata, ove, con altri feticci, si adorava una pietra nera, forse un aerolito, incastrata in un muro. La Mecca era perciò divenuta per l'Arabia ciò che era p. es. Olimpia per i Greci.

Ogni anno una tregua sacra interrompeva le interminabili guerre tribali, carovane di pellegrini si recavano a fare il giro della Caaba e ad attingere un po' d'acqua dalla sacra sorgente Zemzem. Avevano luogo gare poetiche fra i rapsodi più famosi, una grande

fiera prendeva occasione dalla festa religiosa, le diverse tribù imparavano a conoscersi in condizioni pacifiche.

In questa città fiorì Maometto. Nato da una delle genti più povere dei Coresciti e rimasto orfano in tenera età fu allevato dallo zio Abu Talib. Fu pastore e poi camelliere nelle carovane. Per tale via potè alquanto allargare il suo orizzonte spirituale e conoscere meglio, forse in qualche viaggio in Siria, il cristianesimo nelle sue forme popolari ed eterodosse del monofisismo, e il giudaismo. Concepì perciò quello che sarà uno dei capisaldi del suo insegnamento: che la vera religione è il monoteismo, anche se esso era obliterato in Arabia, e più o meno alterato dai cristiani e dai giudei. Molte idee bibliche del Vecchio Testamento poi presero salde radici in lui per una fondamentale affinità fra la vita arabica e le tradizioni sui nomadi patriarchi di Israele.

Divenuto amministratore d'una ricca vedova, Cadigia, ne acquistò la fiducia e poi la sposò, benchè di quindici anni più anziana di lui. Godendo, ormai, d'una certa agiatezza si dedicò alla meditazione religiosa, che divenne in lui ossessionante.

Si appartò in solitudine, ebbe sogni e visioni che lo turbarono profondamente. Si sentiva chiamato a recare la parola di Dio, cioè a dare alla fede religiosa monoteistica una piena affermazione e un risalto in tutta la vita

del popolo. Dapprima riluttò alla sua vocazione. Incoraggiato dalla moglie Cadigia e dalla cerchia dei suoi intimi, essendo già sui quarant'anni, si lanciò nella missione pubblica.

Scendeva in campo come profeta dell'unico Iddio Allah. Annunziava prossimo il castigo di Dio e il giudizio finale sui riluttanti alla legge di Dio. Il monoteismo era divulgato non tanto con una polemica contro l'idolatria quanto col ribadimento dell'unicità solitaria ed esclusiva di Dio giusto e misericorde, che pel tramite del suo profeta rivelava il suo volere. La rivelazione per opera di Maometto era la definitiva dopo quelle di Mosè e di Gesù parziali e incomplete. La nuova religione poi, informando la moralità, voleva operare anche più profondamente che nella sfera delle concezioni religiose: tendeva a riformare i costumi tribali col concetto d'una comunità di fede religiosa superiore alla tribù.

Ciò era, in sostanza, il riflesso del concetto cristiano della chiesa, come comunità dei credenti, sul profeta della Mecca.

Le idee di Maometto del resto erano molto semplici. Una semplificazione del già semplice monoteismo giudaico, una concentrazione nell'idea della sommissione esclusiva indiscussa dell'uomo a Dio, intuito come personalità etica rilevatissima anche se con qualche sfumatura antropomorfica.

Il successo dapprima fu molto scarso. Lo

credettero pazzo: solo pochi accettarono le sue idee. Poi cominciò a destar preoccupazioni. Se la sua predicazione aveva poco successo fra i Coresciti, screditava presso i pellegrini il culto della Caaba.

L' interesse economico della città ancor più che le convinzioni religiose s'opponevano al perturbatore. Tuttavia non si osò nulla contro di lui perchè lo zio Abu Talib pur non condividendone le idee non si volle separare da lui, e un atto di violenza avrebbe provocato una grande e feroce lotta fra i Coresciti.

Si cercò di persuaderlo ad associare alla predicazione di Allah anche le dee della Caaba. Maometto ebbe la debolezza d'acconsentire, ma poi si pentì, e si disdisse.

Morto Abu Talib la situazione peggiorò. I Coresciti boicottarono Maometto e i suoi seguaci e i loro parenti, i quali, anche se non credenti, erano tenuti a sostenerli per obbligo di solidarietà. La situazione diventava insostenibile, quando Maometto trovò seguaci fra i pellegrini di Yathrib, città posta a mezzogiorno della Mecca, più propizia al monoteismo perchè su di essa esercitavano una certa influenza alcune tribù giudaiche viventi in quel territorio. Maometto osò ciò che era inaudito secondo il costume tribale: ruppe i vincoli che lo legavano alla Mecca e con un nucleo dei fedeli seguaci nel 622 fuggì a Yathrib: fatto capitale da cui i musulmani datarono la loro èra: l'*égira* (la fuga) del profeta.

A Yathrib, che in seguito fu chiamata *Medinet-en-Nabi*, la città del profeta, cominciò per Maometto la seconda fase della sua vita: non più di predicatore ma di ordinatore di una nuova comunità. Egli al regime tribale sovrappose l'unità morale e religiosa della fede in Allah, e della sua legge. Un patto di fratellanza più profondo di quello tribale vincolava i credenti in Allah fra di loro. Il fuggiasco dalla Mecca abrogò il dovere di vendetta e di solidarietà indissolubile dell' individuo alla tribù e stabilì la responsabilità dei singoli.

I doveri religiosi erano assai semplici: la triplice (in seguito quintuplice) preghiera quotidiana, il tributo al profeta, alcune norme di purità, il culto esclusivo di Allah, la penitenza annuale, in seguito il pellegrinaggio alla Mecca. Dapprima sperò, come restauratore del monoteismo, di attirare a sè le tribù giudaiche vicine, e stabilì il digiuno nei giorni dell'espiazione giudaica e la preghiera col volto orientato a Gerusalemme. Fallita tale mira egli rese autonoma dal giudaismo la sua religione: il digiuno ebbe luogo nel mese di Ramadan, la preghiera fu orientata alla Mecca, il giorno festivo fu non il sabato, ma il venerdì. Solo la preghiera comune nella moschea si modellò sul culto giudaico della sinagoga.

La fratellanza e l'eguaglianza di tutti i credenti, la fede nella rimunerazione divina

in un'altra vita, l'obbligo della elemosina e delle opere di misericordia erano doveri per il credente o *muslim*. Il concetto complessivo di tale religione era la dedizione assoluta e incondizionata a Dio, o *islàm*: con un colorito singolarmente fatalista e fanatico.

La propagazione della vera fede era un dovere di fronte agli idolatri: i seguaci di religioni che avevano libri scritti, cioè cristiani o giudei, potevano esser tollerati purchè pagassero un tributo. La guerra sacra era una conseguenza naturale più che voluta dall'entusiasmo religioso. Il diritto familiare fu modificato limitando la poligamia, e limitando la libertà della donna.

Infine, carattere fondamentale che spiega le successive conquiste islamiche, non vi era nessuna distinzione nazionale fra i credenti. L'islam era una chiesa universale.

Entro queste linee semplici e pur grandiose Maometto a Medina seppe raccogliere in un'unità superiore tutte le forze dell'Arabia. Queste disposizioni furono poi codificate nel Corano.

Dopo una lunga lotta con la Mecca, egli riuscì a sottomettere la patria ingrata: ma non abusò della vittoria, e lasciò la *Caaba*, purificata dall'idolatria, centro religioso dell'Islam. Una dopo l'altra le tribù arabe si sottomisero e si fecero dare maestri della nuova religione da Maometto, anche se riluttavano a pagare il tributo al profeta.

Superbo del suo successo il profeta mandava ambasciate all'imperatore di Costantinopoli e al re di Persia perchè si riconoscesse il profeta di Dio. Spinto dalla convinzione dell'ausilio divino e dalla necessità d'unificare il suo popolo — che altrimenti sarebbe ricaduto nelle eterne lotte di tribù — in una grande impresa collettiva, egli già si apparecchiava a conquistare la Siria quando morì nel 632. Una grande religione era nata dalla sua opera di profeta ispirato e di riformatore religioso.

La conquista islamica.

Maometto non aveva dato nessuna disposizione in vista della sua morte. Del resto neppure in vita s'era mai proposto di dare una legge perenne e definitiva. Le sue norme avevano sempre il carattere occasionale delle particolari circostanze della sua vita e della sua politica.

I suoi discepoli videro subito il pericolo che tutto l'edificio crollasse e che l'Arabia ricadesse nella barbarie preislamitica, e stabilirono di dare a Maometto un successore, se non come ispirato, almeno come assoluto comandante e vicario *(chalifa)* del profeta. Sentirono anche il bisogno di codificare sollecitamente le rivelazioni di Maometto, ancora sparse e tramandate per tradizione.

Sorsero così, a breve distanza, i due pilastri dell'islamismo: il califfato ed il corano.

I primi califfi furono Abu Bekr, Omar, Othmàn. Il loro potere di vicari del profeta era illimitato, religioso e politico insieme. L'islam era una teocrazia: norma religiosa e norma civile erano tutt'uno. Una sincera e calda fede, un resto dell'entusiasmo di Maometto, animava i primi califfi. Semplici, rudi, consci d'essere strumenti di Dio, continuavano la loro vita modestissima d'uomini del deserto mentre lanciavano numerosi eserciti a conquistare province ed imperi. Una loro parola faceva tremare i generali vittoriosi, e trovava la cieca ubbidienza delle moltitudini credenti, tanto era ancor fervida la fede.

Represso ogni tentativo sedizioso in Arabia, Abu Bekr riprese il progetto di Maometto, di lanciare i musulmani alla conquista della Siria e della Persia. Era questo il miglior modo di cementare l'unità religiosa e nazionale dell'Arabia, evitando ogni ricaduta nel paganesimo.

I successi furono straordinari. Di contro alle giovani forze dell'islam stavano due vecchi imperi logoratisi reciprocamente in guerre secolari, e corrosi interiormente da aspri dissensi: l'impero romano d'Oriente o bizantino, ed il regno persiano dei Sassanidi che poggiava sulla religione di Zaratustra.

Nel giro di pochi anni gli Arabi conquistarono la Siria, la Persia, l'Egitto, e una gran

massa di popolazione araba traboccò fuori dalla penisola e assimilò rapidamente gran parte dei territori sottomessi. La conversione dei popoli vinti all' islam, dapprima non prevista e neppur desiderata, perchè ogni cristiano o giudeo convertito cessava di pagare il tributo, fu una conseguenza necessaria. Colla dissoluzione del grande impero romano era venuta meno la forza dell'ellenismo in Oriente. Molte tendenze locali, d'origine semitica, andavano riprendendo il sopravvento; una repulsione sempre più decisa contro le sottigliezze teologali cristiane frammentava l'unità religiosa in molte sètte eretiche che aspiravano ad una religione più semplice. Tutto ciò doveva inevitabilmente confluire nell' islam. Così anche in Persia la religione quasi monoteistica dello zoroastrismo era un'ottima preparazione per l' islam. Il possedere poi un centro unitario di governo, politico insieme e religioso, diede in un primo tempo un vantaggio notevolissimo all' islam di fronte alla cristianità, che, prima della costituzione del centralismo papale, era unificata in teoria più che nella realtà, ed era travagliata da implacabili odi teologali.

Con lo svilupparsi della comunità islamica in un grande impero, che arrivò ad estendersi dalla Spagna all' India, sorgeva la necessità di codificare il diritto religioso e civile.

Già i primi califfi provvidero a raccogliere e a riordinare le profezie di Maometto. Nacque così il libro sacro, il Corano, fondamento della

religione, rivelazione della parola di Dio per mezzo del suo profeta. Il libro sacro divenne oggetto di venerazione consimile a quella dei Giudei per la legge mosaica: il suo contenuto fu considerato eterno, preesistente al mondo. Per opera del corano la religione rimase indissolubilmente saldata al diritto.

Ma anche l'ambito del corano era limitato: corrispondeva a quella vita semplicissima della prima comunità che abbiamo già studiato, ai tenui bisogni della vita nel deserto. Non bastò a contenere tutta la ricca ed esuberante vita dei territori conquistati, dove gli Arabi rapidamente assimilavano la civiltà dei vinti.

Perciò, secondo un motivo assai tenace presso gli Arabi avvezzi da secoli alla vita di tribù, il corano venne ampliato con la tradizione o *sunnah*. Allo stesso modo che un tempo si seguivano religiosamente le tradizioni della tribù, ora si cercava di raccogliere religiosamente le tradizioni della generazione del profeta per avere un complemento al corano.

Ben presto la tradizione si ampliò talmente di elementi spurî, che anche da parte dei giuristi musulmani si sentì il bisogno di vagliare le tradizioni e i documenti della loro autenticità.

Il concetto di tradizione poi nell' islamismo ebbe anche un altro sviluppo: quello del consenso, che è il criterio per cui il corano può avere un largo impiego pur nel mutare di

tempi e di luogo. Siccome alla comunità dei fedeli non può, secondo la promessa del profeta, venir mai meno l'assistenza divina, ciò che è comunemente accolto e riconosciuto vien considerato come legittimo. Con questa concezione, alquanto fatalistica, la religione si arricchì di costumanze e credenze per molti rispetti divergenti del corano: p. e. il culto dei santi comunemente accettato dall'islam non meno che dal cristianesimo.

Questo tradizionalismo non fu però universalmente accolto, e sul valore della tradizione o sunna verte il maggiore scisma che divide anche ai nostri giorni l'islam.

L'origine di tale scisma ha le sue radici nella storia del califfato. Dopo la morte del profeta, aveva invano tentato di raggiungere il governo Ali cugino e genero di Maometto. L'elezione aveva favorito gli amici più anziani di Maometto. Dopo la morte di Othman egli tentò d'impossessarsi del califfato. Ma intanto nelle conquiste si era formato un partito militare che mal sottostava all'autorità dei santoni di Medina, un partito relativamente mondano che faceva capo ad alcune famiglie corescite già nemiche di Maometto.

Uno di questi capi militari, Moavia governatore di Siria, sconfitto e ucciso Ali, s'impossessò del califfato e lo rese ereditario nella propria famiglia, costituendo la dinastia degli Ommiadi, residente a Damasco, con la acquiescenza della maggioranza dei musul-

mani. Non s'acquietarono i discendenti d'Ali, i quali più volte tentarono la riscossa, e diedero origine ad un partito così tenace che neppur nel corso dei secoli, quando la famiglia d'Ali scomparve, si rassegnò alla presunta usurpazione patita dal genero del profeta e dai suoi discendenti.

Il partito d'Ali andò formulando una singolare teoria sul governo dell' islam dopo la morte del profeta. Respinse il criterio della designazione popolare con cui si legittimava l'elezione dei tre primi califfi, e respinse pure il principio del tacito consenso con cui si legittimava l'usurpazione degli Ommiadi, e quella degli Abbasidi che, spodestati gli Ommiadi, s' impossessarono del califfato. Con ciò respinse tutto il criterio della tradizione che fa soggetto di rivelazione la comunità. A questo criterio contrappose invece la tesi di un organo speciale di rivelazione permanente che perpetuasse fra i credenti la rivelazione di Maometto. Tale organo doveva essere il capo supremo religioso nella famiglia di Ali, o *imàm*. E con sempre più raffinate speculazioni trattò di un misterioso connubio fra la sapienza divina e l'anima dell' imam, sì che l' imam dovesse essere quasi un' incarnazione soprannaturale d'una forza celeste. Queste speculazioni che traevano la loro origine da antiche credenze, d'origine probabilmente persiana, con lo scomparire della discendenza d'Ali si trasformarono in una specie di spe-

ranza messianica che nell' islam si designa come mahdismo. Il vero imam esiste ma è occulto. Verrà giorno, prima del giudizio, in cui egli sarà rivelato. Da questa speranza trassero la loro origine molte sette musulmane.

Lo scisma fra seguaci della tradizione, o sunniti, e seguaci d'Ali o sciiti si inasprì quando nel XVI secolo sorse un regno musulmano di Persia di credenza sciita.

Oltre questa grande divisione religiosa, numerosissimi sono gl' indirizzi e le scuole interne all' islamismo. Nel più dei casi si tratta di differenze giuridiche.

Notevole però fu l' impulso che sull' islamismo esercitarono nel periodo arabo il diritto romano e la filosofia greca, appresi dai popoli sottomessi. Da essi più volte la semplice religione del corano fu spinta o verso il razionalismo che criticava le rappresentazioni ingenue e antropomorfiche della divinità o verso il misticismo che portava ad annegare lo spirito umano nella divinità, in una credenza panteistica, annullando la distinzione su cui si fonda il comandamento che contrappone ad Allah onnipossente l'uomo creatura sua.

Per es. per lungo tempo la teologia musulmana fu turbata dalla controversia dei mutaziliti, i quali criticavano le figurazioni antropomorfiche di Dio nel corano, sostenendo che si dovessero intendere simbolicamente, e sostenevano che anche il corano fu creato nel tempo perchè si manifesta per mezzo della

parola e della scrittura che certamente si riferiscono alle cose create. Dopo lunghe controversie il mutazilismo fu respinto e l'ortodossia riaffermò insieme l'eternità della legge sacra e la personalità morale di Dio che pareva compromessa dal razionalismo.

Anche dalla filosofia greca del neoplatonismo trasse origine il movimento mistico del sufismo, che nelle prime fasi si presentò con aspetti ereticali panteistici inquietanti. Ma poi, incanalato nell'ortodossia, il sufismo diede origine a confraternite religiose, che, simili in questo al monachismo cristiano, furono e sono tuttora i focolari della religione. Notevoli ai nostri tempi i Wahhabiti in Arabia e i Senussiti in Cirenaica, i quali mirano ad una purificazione dell' islam.

Alla cultura araba superiore appartengono pure i grandi commentatori d'Aristotile, Avicenna e Averroè che tanta influenza ebbero sul nostro medio evo. Senonchè in essi l' ispirazione filosofica prevalse su quella schiettamente islamica.

La civiltà araba ebbe un periodo di massimo splendore in secoli che corrispondono al nostro più oscuro medio evo. La giovane stirpe araba si lanciò con passione non solo alla conquista di province e di territori, ma all'assimilazione della cultura e del sapere. Nei primi secoli ciò era possibile per la semplicità e per una tal quale indeterminatezza della loro religione.

Poi seguì il periodo della decadenza. La quale fu in parte determinata dal carattere legalistico della religione, che arrestava la possibilità di profondi rinnovamenti che non fossero mascherati con sottigliezze scolastiche. In confronto il cristianesimo, che dall'apostolo Paolo fu liberato dalle strettoie dell'osservanza legale, ebbe una capacità d'evoluzione infinitamente superiore.

Inoltre nocque all'islamismo il carattere fatalistico sempre più spiccato che finiva a deprimere le energie umane. Anche l'unità indistinta teocratica, di stato e religione, se dapprima l'avvantaggiò, in seguito gli nocque.

La propagazione presso popoli diversissimi ruppe però ben presto l'unità dell'impero arabico perchè presso ciascun popolo a poco a poco ricominciarono a farsi valere le caratteristiche etniche, pur nella generica unità religiosa. Subito dopo il crollo della dinastia Ommiade, uno dei superstiti di essa, Abd er Rahman, staccò dal califfato abbaside la Spagna, fondandovi il califfato di Cordova che tanta luce di civiltà doveva spargere sull'Occidente cristiano (756-1031). Già pochi anni prima Carlo Martello, a capo dei Franchi, aveva fermato nella battaglia di Poitiers l'avanzata araba in Occidente (732). Dopo non molti anni si distaccava l'Africa settentrionale e l'Egitto. L'impero bizantino, ritrovate le sue forze, resisteva all'avanzata araba in Asia minore. Il califfato abbaside andò decadendo e

rimase come prigioniero delle milizie mercenarie che traeva dalle stirpi mongoliche, dei Turchi.

Le popolazioni dei Turchi Selgiucidi, stanziatesi nel dominio arabo, lo smembrarono in una moltiplicità di sultanati. In seguito, una nuova ondata turca, gli Osmanli, riusciva ad unificare una gran parte dei territori musulmani di Oriente, a conquistare la penisola Balcanica e nel 1453 Costantinopoli, minacciando gravemente gli stati cristiani di Europa. Inoltre i sultani Osmanli cumularono la dignità califfale con quella sultanale fino al 1923.

Ma questo risveglio islamico sotto la direzione turca non ebbe la gloria di civiltà del periodo arabo. I turchi rimasero sempre, in certo modo, un'orda mongolica accampata nei territori conquistati e solo ai nostri giorni, per gli influssi occidentali, cominciano ad assimilare le forme moderne di vita.

L' islamismo ebbe ed ha una funzione immensa nella storia della civiltà. Per il suo tramite numerose popolazioni non facilmente penetrabili o accessibili al cristianesimo, emersero da stadi di vita barbara e primitiva, dalla Malesia al golfo di Guinea. E in ciò consistette una delle principali ragioni della sua tenacissima resistenza agli assalti della civiltà cristiana ed europea. Esso attingeva dal cuore dell'Asia e dell'Africa sempre nuove forze da contrapporre, e le crociate non lo vinsero, tanto che qualche secolo dopo potè portare

la sua conquista in Europa e nel secolo XVII minacciare Vienna.

Solo ai nostri giorni l'espansione coloniale europea in Asia e in Africa pare sia riuscita a togliere all' islamismo le sue sorgenti di rifornimento e a bloccarlo d'ogni parte, mentre l' introduzione dei portati scientifici e moderni ne va lentamente erodendo lo spirito tradizionale. Il maggiore risultato è la quasi completa cacciata dei Turchi dall' Europa, tranne la testa di ponte di Costantinopoli.

IL CRISTIANESIMO MEDIOEVALE E MODERNO

La monarchia papale.

Non ostante il fulmineo successo della conquista islamica, ricchi germogli di vita maturavano nel cristianesimo e dovevano portarlo alla riscossa e a più alte forme di vita civile.

Come abbiamo veduto, mentre la chiesa orientale si compenetrava e si saldava sempre più con l' impero bizantino senza mai raggiungere una piena autonomia e si chiudeva nella concezione sua fondamentale che il vertice della religione fosse la contemplazione e la conoscenza del mistero religioso, il cristianesimo occidentale, specialmente per merito di Agostino, unificando insieme la fede nella chiesa come organo di salute con la constatazione che la chiesa non è e non può non essere se non un corpo misto di buoni e di cattivi, formulava un grande programma d'edificazione morale e civile, che sarà come il com-

pito pedagogico della chiesa nei secoli oscuri del medioevo.

Il crollo dell' impero occidentale, se ingrandiva il compito in modo sterminato, rendeva ancor più propizie le condizioni per attuarlo. Venuta meno l'antica unità statale in mezzo alle rovine, emergeva intatta la chiesa.

Le popolazioni barbariche che conquistano i territori non arrivano a mantenere la religione ariana che si era diffusa fra loro fin dal quarto secolo.

I Franchi che conquistano ancor pagani la Gallia (486) sull'esempio del loro re Clodoveo si convertono al cattolicismo, e col favore delle popolazioni romaniche ingrandiscono il loro dominio a danno dei Burgundi e dei Visigoti ariani nella Gallia meridionale. Invece i Vandali in Africa, e gli Ostrogoti in Italia — i quali persistono nell'arianesimo — soggiacciono nel sesto secolo ad un ritorno offensivo dell' impero d'Oriente appoggiato con simpatia dalle popolazioni romaniche, più per motivi religiosi che nazionali.

Fra il sesto e settimo secolo si convertono al cattolicesimo i Visigoti di Spagna, i Langobardi d' Italia, gli Anglosassoni insediatisi in Britannia.

Centro di rifugio per i vinti, e di unificazione tra vinti e vincitori, la chiesa era l'unico strumento di cui potessero valersi i re barbari, di solito inferiori al loro compito, per governare alla meglio un vasto territorio e popo-

lazioni di cultura superiore. Perciò superata la prima crisi, i poteri e le giurisdizioni dei vescovi vengono accresciuti, prelati e monaci assumono alte funzioni statali, i monasteri divengono gli unici focolari della superstite cultura: i canoni della chiesa acquistano valore di legge. In Ispagna, per es., dopo la conversione dei Visigoti, tutta la vita dello stato è regolata dai canoni dei concili di Toledo.

La rottura dell'unità imperiale e la formazione degli stati barbarici farebbe supporre, a prima vista, che le condizioni per una reale e salda unificazione della chiesa cattolica fossero peggiori. L'antico impero d'Occidente si smembra in tanti stati quasi tutti di scarsa vitalità ed inclini a scindersi nelle diverse regioni. Le chiese nazionali cadono tutte sotto il controllo dei re, che si arrogano il diritto di nominare i vescovi e gli abati, anche per poter disporre dei ricchi patrimoni ecclesiastici. Gli scambi fra le diverse regioni divengono sempre più scarsi, e si vanno accentuando progressivamente quelle differenze che costituiranno le diverse nazionalità.

Ma vi erano anche condizioni propizie, e queste superavano quelle sfavorevoli. In primo luogo il sussistere dell' impero non avrebbe consentito una completa unificazione autonoma della chiesa, al di fuori dell'autorità imperiale. Era interesse dell' imperatore che tutti i vescovi facessero capo a lui. Quest'ordina-

mento autonomo invece fu possibile quando il vescovo più autorevole dell'Occidente, durante le invasioni, venne a trovarsi in una condizione singolarmente favorevole. Rimase per quasi due secoli sottoposto alla debole e lontana autorità di Costantinopoli. E se gli imperatori bizantini diedero ai papi molestie per le controversie teologiche, lasciarono, nella fiacchezza del proprio governo, che preparassero le basi di uno stato loro e che seguissero una propria politica estera.

Nell' VIII secolo i papi osarono rivendicare la completa indipendenza e crearsi, col favore dei re Franchi, uno stato nell' Italia centrale. Già nell'ultimo periodo dell' impero occidentale il papato aveva rinforzato la sua posizione, ponendosi arbitro nelle questioni dogmatiche scatenate in Oriente: aveva ottenuto d'esser chiamato a giudicare in ultima istanza le controversie fra gli altri vescovi. Il suo primato morale era indiscusso.

Mentre poi in Oriente i diversi patriarcati (Costantinopoli, Gerusalemme, Alessandria, Antiochia) erano in contrasto continuo, nessuna cattedra episcopale in Occidente poteva seriamente tener testa a Roma. Cartagine, che aveva qualche tendenza all'autonomia, soggiacque prima ai Vandali ariani poi ai musulmani. Il governo dei re barbari indebolì naturalmente le tradizioni d'autonomia degli altri episcopati; sia ponendovi a capo uomini poco atti, sia usurpandone o limitandone le

prerogative, sia costringendoli, con la loro invadenza, a mettersi spesso sotto il patronato morale del lontano vescovo di Roma, il quale godeva di tanta autonomia da potere ispirare quasi esclusivamente la sua azione a motivi religiosi.

Dal canto loro i papi seguirono costantemente una politica intesa a dilatare il loro primato in una vera e propria potenza politica, e a trasformare il primato di Pietro — primato ancor *inter aequales* — in una funzione eccezionale, *sui generis*, nella chiesa: funzione perpetua con doni straordinari di grazia nella serie dei successori di Pietro sulla cattedra di Roma.

Da ciò una loro politica ecclesiastica accorta e lungimirante, aperta anche sui più vasti orizzonti. Per es. la chiesa di Roma prende sotto il suo patronato la chiesa spagnuola quando essa è perseguitata dai re Visigoti ancora ariani. Intraprende — per iniziativa di Gregorio I il grande — missioni speciali per la conversione dei barbari, legando a sè d'un vincolo speciale le chiese di nuova fondazione. Strumento di queste missioni sono i monaci di S. Benedetto, e così Roma attira a sè la forza internazionale del monachesimo, avversa alla giurisdizione vescovile, e orientata ad un più largo universalismo cattolico. I maggiori di questi missionari sono il monaco Agostino, che inizia la conversione degli Anglosassoni, e Warnefrido o Bonifazio, che per

lunghi anni va predicando il cristianesimo ai Sassoni di Germania, e muore martire nel 754. Così le nuove chiese d'Inghilterra e di Germania sorgono legate da uno speciale patto di fedeltà alla chiesa apostolica di Roma.

Poichè la conversione dei Sassoni al cristianesimo era anche interesse del regno dei Franchi, e per esso della potente casa dei Pipinidi, con i Pipinidi i papi entrarono in rapporti politici, sperando di servirsene ad arrestare l'avanzata dei Langobardi nell'Esarcato e nella Pentapoli e a liberarsi definitivamente dall'ultima ombra del dominio bizantino.

Quando Pipino il Breve si decise a sbalzare definitivamente la dinastia Merovingia e a sostituirvi la propria, papa Zacaria confermò l'usurpazione, e in seguito papa Stefano II si recò in Francia a ungere Pipino secondo il rito biblico. Il papa rivendicava per sè il diritto di Samuele che consacrando Davide aveva spogliato Saul del diritto regio. Come compenso, papa Stefano ottenne l'aiuto franco contro i Langobardi e la costituzione dello stato della chiesa.

In questo secolo, a giustificare le pretensioni di dominio mondano del papa s'inventava la leggenda della donazione di Costantino. Costantino malato di lebbra sarebbe stato guarito miracolosamente da papa Silvestro e gli avrebbe dato in compenso Roma, e gli avrebbe lasciato campo libero in Occidente

ritirandosi a Bisanzio per non mettere il fasto mondano dell' impero di fronte al successore di Pietro.

La leggenda, nel presentare il papa come legittimo successore dell' impero in Occidente, aveva, evidentemente, mire più vaste delle condizioni, pur tanto privilegiate, a cui il papato dovette adattarsi, quando quasi tutti gli stati occidentali vennero nelle mani di Carlo Magno, e nell'800 fu ricostituito l' impero occidentale.

Il papa si arrogò il diritto di imporgli la corona imperiale, ottenne notevoli privilegi, ma fu sottoposto al controllo di Carlo Magno, che verso la chiesa assumeva un contegno simile a quello di Costantino.

Più notevole fu l' ingerenza papale sotto i deboli successori del grande imperatore. In quest'epoca anche cadono gl' inizi dello scisma della chiesa occidentale da quella orientale, avendo il patriarca di Costantinopoli Fozio complicato la rivalità fra le due sedi con la questione teologica della processione dello spirito santo; se cioè lo spirito procede solo dal Padre o, come sostiene la chiesa romana, anche dal Figlio. Lo scisma diventerà definitivo nel 1054, quando papa Leone IX manderà la scomunica al patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario. Da allora in poi tutti i tentativi d'unificazione delle due chiese fallirono. Il papa non poteva veder disconosciuto dall'Oriente quel più vasto potere che egli in

Occidente rivendicava come potestà insita ab initio al primato di Pietro e perciò dei suoi successori.

Una lacuna in quest'opera di dilatazione del papato rappresentò il secolo X. Il papato cadde dapprima in potere dell'aristocrazia romana che ne investì uomini, e talora fanciulli, indegni e macchiati d'ogni vizio.

Pareva già tramontare ogni significato mondiale del papato, quando Ottone I di Sassonia (imperatore dal 962), ricostituito l'impero se ne servì, investendone uomini degni, come strumento del suo governo. Vincolato all'impero, il papato andò perdendo il suo aspetto particolarmente romano; gli Ottoni investirono assai spesso stranieri illustri per dottrina e pietà. Il credito papale si risollevò anche se ebbe a soffrirne l'autonomia.

La sottomissione del papato all'impero parve diventare definitiva nel 1046 quando Enrico III il Nero della casa di Franconia, posto termine agli scandali che da un pezzo avevano tornato ad affliggere la chiesa romana, si fece riconoscere il cosidetto *principatus in electione*, cioè il diritto di designare il papa.

Ma la stessa cura che gl'imperatori della casa di Sassonia e di Franconia posero a risollevare moralmente il papato, fece sì che esso si trovasse in condizioni tali da poter capitanare una grande rivoluzione, insieme religiosa e sociale, che portò alla costituzione della mo-

narchia assoluta del papa sulla chiesa, e alla debilitazione della potestà imperiale.

Per intendere questo grande avvenimento, che si suole designare, con termine angusto forse, come «lotta delle investiture», bisogna avere un' idea di ciò che era la chiesa nel primo periodo dell'età feudale. Quando sotto i discendenti di Carlo Magno la potestà regia s'andò esaurendo per le continue concessioni e per le usurpazioni d'un'aristocrazia potentissima, anche la chiesa, di cui la monarchia disponeva, venne assorbita da questa potente aristocrazia. Vescovadi, abbazie vennero concessi secondo l'esclusivo criterio della ricchezza e del reddito: costituirono talora parte integrante di feudi: e il signore feudale ne investiva chi credeva meglio secondo il suo interesse, remota ogni preoccupazione religiosa. Le cariche ecclesiastiche venivano concesse a condizione di riversare la massima parte del reddito al signore feudale, ciò che secondo i canoni costituiva il peccato di simonia, o mercimonio delle cose sacre. Le decime che dovevano servire per le opere di misericordia venivano ingoiate dal feudalesimo, ed erano strumenti d'oppressione fiscale. Da ciò derivava poi un clero pessimo, corrotto, senza alcuna preparazione religiosa, senza istruzione, senza coscienza dei propri doveri, inviso al popolo: vescovi che erano piuttosto uomini d'armi che di chiesa, un clero minuto affamato ed avvilito: monasteri focolari

di corruzione. L'assegnazione che di numerosi feudi gli Ottoni avevano fatto ai vescovi per evitare i danni dell'ereditarietà feudale, concorreva sempre più a pareggiare il clero alla nobiltà laica.

Insomma la chiesa era presa negl' ingranaggi ed assorbita dal feudalesimo. Inoltre l'aristocrazia che gestiva i beni ecclesiastici, cercava di trasformarli in propri, specialmente pel fatto che, secondo la costumanza, i chierici avevano spesso famiglia e cercavano di rendere ereditari i benefizi. Pareva perciò che la chiesa avesse perduto la sua funzione originaria per diventare strumento d'oppressione feudale.

La reazione si partì da un nuovo ordine monastico che ebbe le sue origini a Cluny in Borgogna. Quest'ordine intensificò e rese più austera la regola di S. Benedetto: a differenza dell'ordine benedettino, mantenne una stretta solidarietà tra le fondazioni successive e l'abbazia madre di Cluny. Conquistò proseliti alle proprie idee di riforma tra principi e sovrani. Mirava a diffondere anche fra il clero secolare abitudini di rigore monastico. Voleva dapprima una chiesa separata dal mondo, una società ideale a cui i principi dovessero facilitare la condizione d'esistenza: una chiesa simile ad un monastero. Non rifuggivano neppure dall' intervento laico nella chiesa; spronarono Enrico III a purgare la chiesa di Roma. Ma poi, nei principali rappresentanti, spe-

cialmente nel monaco Ildebrando, divenuto in seguito papa Gregorio VII, per un' inevitabile concatenazione, il programma si sviluppò: si voleva la completa autonomia della chiesa dal mondo e per ottener questo bisognava affermare il primato dello spirituale sul temporale: la piena autonomia della chiesa implicava la sua supremazia nel mondo: senza di che inevitabilmente si sarebbe ricaduti nelle stesse condizioni.

Con quest'amplificazione la riforma diventava più audace e insieme di più facile attuazione, che non l' ideale utopistico d'una chiesa inerme vivente pura e immacolata nel mondo e perciò sempre in balia del mondo.

I riformatori conquistarono alle proprie idee il papato, e dopo la morte d' Enrico III, durante la minore età d' Enrico IV, iniziarono la riforma. I punti capitali furono la lotta contro la simonia e contro il concubinato del clero: e nel concetto di simonia s' includeva anche ogni e qualsiasi tributo feudale pagato da prelati e da chierici per feudi concessi in conseguenza delle funzioni politiche attribuite alla chiesa nel mondo feudale, e per concubinato s' intendeva anche il legittimo matrimonio degli ecclesiastici, non mai del tutto abrogato. Questi due punti della riforma miravano a strappare al feudalesimo la chiesa e diventavano un programma di rivoluzione sociale a cui si univa il popolo delle città, sopra tutto italiane. Si trattava di debilitare

l'aristocrazia e rivendicare al popolo la chiesa. Questa rivoluzione sociale forniva alla riforma le grandi forze del consenso popolare. E per un certo periodo il papato fu demagogico. Monaci erranti predicavano la ribellione al clero simoniaco e concubinario che veniva cacciato a furor di popolo: i loro sacramenti venivano considerati irriti e nulli, legati apostolici inviati da Roma imponevano l'autorità del papa ai vescovati autonomi, riscuotevano il tributo per Roma, riformavano monasteri.

Ma dietro il tumulto rivoluzionario si sviluppava il programma dell'unità papale: di compendiare l'autonomia della chiesa nel papato monarchico ed assoluto su tutta la chiesa; di trasformare i vescovi in subalterni della sede apostolica di Roma, di considerare i principi come strumenti del successore di Pietro. Il quale avrebbe disposto di due spade; l'una simboleggiante il potere spirituale amministrato direttamente da lui, l'altra il potere temporale che dev'essere usato secondo il suo cenno.

In base a questi criteri si riformarono le norme per l'elezione papale. Fu abolita l'elezione da parte del clero e del popolo romano, causa di tanti abusi, e la nomina fu affidata ai preti cardinali di Santa romana chiesa, che ben presto divennero il senato del papa, ed accogliendo membri d'ogni paese diedero al papato un carattere universale.

Il papa poi dispose ad arbitrio suo di ter-

ritori e regni, e per esempio concesse la propria investitura feudale ai Normanni che conquistavano l'Italia meridionale e a quelli che conquistavano l'Inghilterra. I monaci gli facilitarono il trionfo sulle autonomie vescovili, e la nomina dei vescovi finì ad essere controllata dal papato.

A questa audace riforma cercò di tener testa l'imperatore Enrico IV di Franconia per salvare e la giurisdizione regia sulle chiese e i feudi che da tempo antichissimo pietà religiosa e opportunità politica aveva fatto attribuire a vescovadi e ad abbazie.

La lotta iniziatasi quando assunse il pontificato Gregorio VII (1073) ebbe termine, o piuttosto una tregua col concordato di Worms, circa cinquant'anni dopo (1122).

Il papato ne uscì vincitore, e l'umiliazione imposta da Gregorio VII ad Enrico IV a Canossa (1077) rimane famosa nei secoli. Tuttavia il trionfo della teocrazia papale non fu nè avrebbe potuto essere completo. Non tutto il potere terreno potè essere assorbito dal successore di Pietro, così come l'unità indistinta dei poteri nell'islam risiedeva nei vicari di Maometto. Da un lato era d'ostacolo la tradizione ecclesiastica stessa, che concepiva la chiesa come società fondata su criteri del tutto diversi da ogni società mondana, sicchè al più si poteva ottenere la subordinazione del potere laico, non l'assorbimento; d'altro lato la tradizione statale che risaliva a Roma, e aveva un monumento nel giure, era ancor viva.

Il concordato di Worms chiuse la controversia delle investiture, con alcune attenuazioni delle pretese pontificie, cioè facendo una distinzione fra l'investitura religiosa dei vescovi e l'investitura politica del feudo e sulla loro diversa precedenza in Italia e in Germania.

Ma la lotta si riaccese più volte sotto la casa di Svevia perchè il papato ebbe a temere un ritorno offensivo dell'impero e dovette perciò mantenersi strettamente legato alla borghesia comunale d'Italia che aspirava ad una sempre più larga autonomia dall'impero. Con la battaglia di Benevento (1266) la casa di Svevia fu definitivamente fiaccata, e declinò la potenza mondiale dell'impero. Ma la vittoria papale non fu ricca di tutti i frutti sperati. Il papato seguì l'impero in una rapida decadenza.

Il periodo di maggior gloria e potenza fu quello che intercedette fra Gregorio VII e la morte d'Innocenzo III (1216), quando, mentre ancora ferveva la lotta delle investiture, il papa in segno della sua potenza mandava le crociate alla riscossa contro l'islam; quando disponeva ad arbitrio suo di regni e di feudi. Ma la grande potenza politica a lungo andare debilitò l'ascendente morale.

Grandezza e decadenza della chiesa medioevale.

La grande rivoluzione che aveva unificato la chiesa e l'aveva sovrapposta, audace per infinite pretese, agli stati laici, superiore come l'anima al corpo, partiva in sostanza da un grande moto religioso di popolo, di cui le crociate sono la manifestazione più grandiosa. Pur a traverso gli scandali della chiesa infeudata all'aristocrazia, l'opera di penetrazione religiosa del cristianesimo nel mondo romano-germanico aveva posto salde fondamenta. Certamente la religione s'era intorbidata di elementi eterogenei. Molti elementi di paganesimo germanico erano entrati nel circolo delle credenze ecclesiastiche: le forme liturgiche della chiesa avevano acquistato una preponderanza dannosa sull' intimità della fede; per molta parte del popolo la religione era tutta nel rito e nella cerimonia. Tuttavia quando si pensi all' importanza enorme che nel medio evo ha la coscienza del peccato e la penitenza — che diventa un sacramento e che si svolge nei grandi pellegrinaggi, nella credenza nel purgatorio, nella preoccupazione assidua della salute dell'anima, e in quelle frequenti conversioni così caratteristiche nell'età di mezzo, — si riconoscerà l'efficacia morale del cristianesimo, per questo risveglio di vita interiore in un'età primitiva e ricca d'elementi

di barbarie. E insieme l'attenuazione di costumanze feroci (come la faida e il duello giudiziario), la imposizione di tregue di Dio nelle continue guerre private, la creazione di ordini addetti ad opere di misericordia, il raggentilimento della milizia negli ideali della cavalleria, per molti rispetti sono la lenta maturazione di sentimenti cristiani nel mondo feudale.

La chiesa conservava ancora sempre qualche elemento della sua prima ispirazione popolare e democratica, nell'essere aperta a tutti senza le distinzioni di classi così rigide nel medio evo, nel consentire anche all' infimo d'ascendere ai supremi gradi della gerarchia.

Perciò la riconquista della chiesa sulla aristocrazia feudale fu impresa di popolo: la rottura della prima maglia della gerarchia aristocratica.

Senonchè ben presto si vide che l'assolutismo pontificio non lasciava posto per lo sviluppo d'una religione di popolo.

Secondo la concezione prevalente, la chiesa di Cristo si ricapitolava nel clero, e le prerogative della gerarchia ecclesiastica si ricapitolavano nel papa, successore di Pietro, vicario di Cristo e di Dio. La massa dei laici doveva costituire il gregge dei fedeli e lasciarsi dirigere e governare. La trasgressione alla disciplina ecclesiastica veniva considerata disconoscimento dei poteri della chiesa e spesso

assimilata all'eresia. A questa concezione avrebbe dovuto corrispondere un'effettiva superiorità morale e religiosa del clero. Ma la riforma gregoriana, se aveva rimediato ai più gravi scandali, era ben lungi dall'aver portato il clero ad uno stato di perfezione. Il predominio stesso della chiesa sulla potestà laica voluto da Gregorio VII, l'ingolfava in cure mondane.

La tutela delle ricchezze predominava sulla sollecitudine pel gregge di Cristo, lo studio del diritto canonico su quello della teologia e della scrittura. Le anime pie rimanevano scosse dalle accanite lotte politiche condotte dai papi per fini mondani.

La subordinazione passiva a questa chiesa repugnava a molti. Non si volevano adattare alla conclusione della lotta delle investiture, che ricapitolando tutta la chiesa nelle mani del papa lasciava deluse molte speranze democratiche della lotta contro il clero corrotto. Una volta che ebbe sottomesso a sè tutto il clero, il papato prese a difenderlo, vietando ai laici ogni diritto di critica, e di subordinare la validità dei sacramenti alla dignità morale del clero che li amministrava. L'unità amministrativa della chiesa diveniva costosa per l'aumento dei tributi ecclesiastici.

La superficialità della vita religiosa del laicato lasciava molti malcontenti, i quali trovavano nella tradizione e nell'ideale ecclesiastico gli elementi per la critica della chiesa

mondanizzata e corrotta. L'ideale della povertà della chiesa primitiva, della comunità dei beni, dell'estraniazione della società ecclesiastica dal mondo, la vaga reminiscenza di un'epoca in cui tutta la comunità e non il solo clero e ancor meno il solo papa erano lo strumento dell'opera di Dio, produssero le eresie che travagliarono nei secoli XII e XIII la chiesa. Erano moti che partivano di solito dalle classi più umili.

Si ribellavano alla subordinazione al clero. Alla disciplina ecclesiastica contrapponevano l'evangelio, che studiavano accuratamente e traducevano dal latino nei nuovi volgari. Rifiutavano gl'istituti penitenziali, base prima della potenza ecclesiastica, s'orientavano verso forme di vita comunistica; curavano sopra tutto l'austerità di vita.

Diverse furono le diramazioni dell'eresia. A Milano i patarini, fautori nel secolo XI della riforma gregoriana, nel XII secolo sono già eretici: non si adattavano alla soluzione papale della rivoluzione. Dall'Oriente si diffonde l'eresia dei catari, filiazione d'una religione d'origine persiana, il manicheismo, e mettono salde radici nella Provenza dove si denominano albigesi. A Lione un popolano, Valdo, dà origine al moto che da lui si denomina dei poveri di Lione.

Altre sette formicolavano in Italia: gli umiliati in Lombardia; i seguaci di Gioachino di Flora in Calabria, che attendono la manifesta-

zione d'una terza età religiosa, quella dello Spirito santo, dopo le età precedenti del V. Testamento (del Padre) e del N. Testamento (del Figlio): gli arnaldisti, seguaci di Arnaldo da Brescia, che si mescolano alle lotte politiche dell'età comunale per opporsi all'ingerenza papale.

A questi movimenti che gravemente compromettevano l'autorità ecclesiastica presso le moltitudini si opposero energicamente i papi, sopra tutti Innocenzo III.

La chiesa si avvalse d'un tribunale speciale, l'Inquisizione dell'eretica pravità, dapprima affidato ai vescovi, dipoi sottoposto direttamente alla Santa Sede. Poi bandì contro gli albigesi un'atroce crociata di sterminio che seminò morte e desolazione nella Francia meridionale. Ma il mezzo più efficace fu quello d'assimilare entro le chiese molti elementi di questa religiosità popolare che s'ispirava agli ideali della povertà e della fraternità evangelica. Ciò si ottenne con la formazione degli ordini mendicanti: dei frati predicatori di S. Domenico sopratutto, e dei fraticelli di S. Francesco. Innocenzo III lasciò che si cercasse di costituire entro la chiesa quella vita evangelica e quel culto della povertà che alla chiesa veniva contrapposto come ideale delle origini obliato e rinnegato. L'importante era che tale ideale non venisse imposto come obbligatorio a tutti e non fosse formulato in guisa antitetica allo sviluppo storico della

chiesa. Il maggiore risultato fu ottenuto incanalando nella chiesa il movimento iniziato da S. Francesco d'Assisi, per molti rispetti affine al movimento di Valdo, e fondato sulla perfetta imitazione di Cristo, sulla carità e sulla povertà evangelica.

Dapprima il movimento voleva raggiungere l'evangelizzazione della società: scopo più alto che non la fondazione d'un nuovo ordine monastico; ma, contenuto entro la gerarchia cattolica, finì esso pure a diventare un ordine monastico; anche se con larghissime risonanze e affinità col mondo laico. Però tanto l'ordine dei francescani che quelli dei domenicani, degli eremitani, degli agostiniani, dei carmelitani furono ordini d'un tipo diverso dal precedente monachismo. Se favorivano l'isolamento eremitico, non rifuggivano dall'operare nel mondo. Predicavano contro gli eretici, intervenivano pacieri nelle contese civili, dirigevano le coscienze, coltivavano studi teologici e filosofici, si mescolavano nelle lotte politiche. Così gli eretici furono combattuti con le loro stesse armi, la chiesa offerse al moto religioso popolare lo sfogo desiderato, che era insieme bisogno d'ascensione sociale. Francescani e domenicani, spesso d'umilissime origini, assursero ai più alti gradi. I domenicani si assunsero la lotta contro gli eretici sia con l'insegnamento che con il tribunale dell'inquisizione. Il problema dell'assoluta povertà mise a dura prova, per il suo carattere utopi-

stico, l'ordine francescano, fino a che Giovanni XXII non condannò la tesi dell'assoluta povertà risollevata dai minoriti come condizione essenziale per tutta la chiesa.

Così veniva superata la crisi dell'eresia medioevale.

Ma se la formazione degli ordini mendicanti risolse per il momento il problema, e concorse in seguito a collegare alla chiesa vasti strati popolari, non attenuò per nulla la posizione d'inferiorità del laicato nella chiesa. Fallì sì il tentativo del laicato di crearsi una nuova chiesa, ma continuò sempre più l'estraniazione e l'indifferenza del laicato delle classi superiori per la vita religiosa ed ecclesiastica. Le sue forze gravitarono sempre più verso la formazione di nuovi stati: comunali in Italia, nazionali in Francia, Spagna e Inghilterra. La corruzione ecclesiastica forniva un buon pretesto per un sempre crescente indifferentismo. Gli stati nazionali, e in Germania l'aristocrazia, miravano ad assorbire privilegi e beni ecclesiastici.

Quanto la chiesa avesse perduto di quei consensi popolari, che l'avevano fatta forte un tempo, si vide quando (1302-3) Bonifazio VIII tentò di far valere le pretese della supremazia papale sulla monarchia francese di Filippo il Bello. Questa volta di contro al papa non stava un debole monarca feudale insidiato dai propri vassalli, ma una monarchia che aveva saputo trovare vasti consensi

popolari. Dietro le pretese papali invece non stava più l'entusiastico assenso della rivoluzione borghese. Appoggiato dagli stati generali, cioè dai rappresentanti della nobiltà del clero e della borghesia, Filippo il Bello umiliò mortalmente Bonifazio VIII (l'episodio dello schiaffo d'Anagni nel 1303) e seppe costringere Clemente V a trasferire la sede pontificia ad Avignone ove rimase fino al 1377.

Il prestigio del papato, asservito alla monarchia francese, fu gravemente compromesso. La chiesa con le sue ricchezze, i suoi possedimenti, le sue giurisdizioni cominciava ad essere oggetto di cupidigia da parte di monarchi e di signori. Era un corpo pigro e pingue, in cui pareva spegnersi ogni fervore religioso e ogni austerità morale. Col formarsi delle nazionalità risorgevano le aspirazioni a rompere l'universalismo papale in favore di chiese nazionali: e tali tendenze sono specialmente vive in Francia, in Inghilterra e in Boemia. Si voleva in qualche modo subordinare e vincolare la religione alla nazione. Lo stato assume sempre maggiore autonomia di fronte alla chiesa. E contro la chiesa ricca d' infiniti beni mondani, che per mezzo dei suoi prelati esercita diritti feudali, smunge tributi anche col pretesto delle crociate, si appunta in molte regioni un profondo odio di classe.

I costumi ecclesiastici decadono profondamente e la chiesa non trova entro di sè le forze per rigenerarsi. Fin dagli inizi del 1300

la teoria guelfa della supremazia universale del papato viene impugnata da svariati punti di vista. Dante rivendica, nel suo sogno ghibellino, una piena autonomia all' impero, istituito esso pure direttamente da Dio per la felicità temporale degli uomini. Marsilio da Padova e Occam sostengono tesi democratiche e la subordinazione del potere ecclesiastico a quello laico nelle questioni temporali.

Insieme si va maturando una vita laica sempre meno permeata da ideali ecclesiastici, la quale sboccherà nella civiltà del rinascimento, nutrita di ideali classici, e orientata verso una perfetta autonomia della vita umana.

Il discredito della chiesa fu accresciuto dall' interminabile scisma d'Occidente, quando (1378), dopo il ritorno dei papi a Roma, per motivi puramente mondani l'unità cattolica fu rotta e si giunse allo spettacolo di tre papi che si scomunicavano reciprocamente, mentre la disciplina e la giurisdizione ecclesiastica andavano in rovina. Allo scandalo pose fine il concilio di Costanza (1414-18) eleggendo un nuovo papa, Martino V, e costringendo gli altri papi ad abdicare.

Ma il concilio sollevava un'altra questione. Alla monarchia assoluta papale cercò di contrapporre il primato del concilio sul papa, e mirò a rendere periodici i concili. La riforma e l'epurazione della chiesa ne fu ritardata. La tesi della supremazia del concilio sul papa mirava a surrogare al papa il dominio della

aristocrazia ecclesiastica dei grandi prelati. Non ebbe perciò vasti assensi popolari, e il concilio di Basilea che cercò di proclamare tale supremazia occasionò soltanto un nuovo scisma.

Ma il timore d'una tale affermazione tenne i papi in isgomento, ed essi rifuggirono quanto più potevano dal convocar concili e dall'iniziar l'opera di riforma secondo le norme canoniche.

Intanto mentre in taluni paesi, specialmente in Italia, prevaleva un senso d'indifferenza per le questioni religiose, in altri i materiali per una rivoluzione s'accumulavano. I non risoluti problemi dell'eresia medioevale s'accrescevano di molteplici altri spunti. Dal problema della disciplina e della gerarchia si passava con estrema facilità all'eresia per l'indistricabile intreccio di diritto canonico e di teologia.

In Inghilterra Wicliff combattendo la supremazia della chiesa di Roma scrollava tutto lo sviluppo medioevale del cristianesimo anche nel dogma: il sacramento della penitenza, lo istituto delle indulgenze, il dogma della transustanziazione, cioè della miracolosa trasformazione reale del pane e del vino eucaristico nel corpo e nel sangue di Cristo, venivano oppugnati insieme con l'autorità del pontefice a cui si contrapponeva quella della Scrittura.

Uno sviluppo delle dottrine del Wicliff si ebbe in Boemia per opera di Giovanni Huss

e di Girolamo da Praga. Si voleva persino un'equiparazione fra laici ed ecclesiastici nell'eucaristia, estendendo la comunione col calice anche ai laici.

Si cercò di costituire una chiesa nazionale in odio all'alto clero di nazionalità tedesca inviso ai Boemi. Quando Giovanni Huss e Girolamo da Praga a tradimento, e contro la fede d'un salvacondotto concesso dall'imperatore Sigismondo, furono fatti morire sul rogo a Costanza (1416), la rivoluzione religiosa nazionale dei Boemi divampò in rivoluzione sociale, per il significato comunistico che le dottrine evangeliche acquistarono presso i contadini oppressi dalla feudalità. Solo gli eccessi e gli orrori della rivoluzione sociale facilitarono la riconquista cattolica della Boemia.

Mentre così cresceva l'onda delle opposizioni, il papato ristabilito in Italia veniva quasi completamente assorbito dalla nuova cultura del Rinascimento nata dall'estinguersi dell'ispirazione ecclesiastica nel laicato. Il papa diventava un principe esclusivamente inteso a consolidare la sua potenza di fronte agli altri stati italiani, e assai spesso a creare principati per nipoti e figli.

La sua autorità universale concorreva principalmente a fornire i mezzi finanziari per tale politica mondana. Agli stranieri la chiesa spesso pareva un abile sfruttamento della loro fede religiosa da parte degli Italiani. I grandi problemi della religione parevano obliati.

Il papato non riusciva più a mettere in moto la crociata mentre i Turchi conquistavano la penisola balcanica e Costantinopoli, minacciavano l'Europa centrale e nel 1480 occupavano Otranto!

Lo scandalo papale raggiungeva il colmo con l'obbrobrioso governo di Alessandro VI Borgia. Una forza irresistibile portava perciò il cristianesimo alla grande rivoluzione del XVI secolo.

Simultaneamente s'esauriva il ciclo del pensiero medioevale che aveva costituito in certi periodi il respiro della storia ecclesiastica, e le scienze e la filosofia uscivano fuori dalla visione religiosa che le aveva unificate nelle enciclopedie dei grandi dottori delle università.

Col risveglio di vita intellettuale che aveva cominciato a manifestarsi verso il 1000, erano sorte corporazioni o università di studenti che ben presto divennero i maggiori centri di cultura del medio evo, prima fra tutte quella di Parigi. Predominante era lo studio della teologia e dei connessi problemi filosofici.

Il medio evo si era trovato di fronte al contenuto di fede in gran parte definito — almeno per quanto riguardava il problema trinitario e cristologico — da decreti di concili e dalla tradizione dei Padri. Il problema nuovo consisteva in ciò: ridare a quel dogma ormai uscito dai viventi bisogni religiosi, vita e calore, assimilarlo nella fede. Perchè vi era

come uno sdoppiamento tra la fede che crede (cioè la fede energia celebrata da Paolo) e la fede in quanto dogma, contenuto di credenza: la fede creduta. Nella prima fase del cristianesimo, l'una cosa era simultanea ed inscindibile dall'altra. Il contenuto nasceva dalla fede stessa. Una volta però che questo contenuto fu formulato come rivelazione immutabile, bisognava ricondurre ad esso gli spiriti. Perciò la filosofia religiosa del medio evo, non solo cercò di documentare e di ordinare in sistema le tradizioni dei Padri sulla rivelazione cristiana, ma cercò di piegare l'intelletto ad accettare la fede dimostrando la razionalità del dogma. Questa prima fase, di ingenua fiducia nell'assunto, culmina con la speculazione d'Anselmo d'Aosta, arcivescovo di Canterbury, il quale si assunse il compito di dimostrare i principali dogmi: l'esistenza di Dio e la redenzione per opera di Cristo.

Per il primo compito si avvalse della famosa dimostrazione ontologica: che cioè l'esistenza di Dio si deduce dallo stesso concetto di Dio come essere perfettissimo, il quale come perfettissimo non può esser privo dell'attributo della realtà. Per il secondo formulò, nel *Cur deus homo*, la teoria del riscatto come rapporto fra i diversi attributi di Dio. Il peccato d'Adamo contrae di fronte alla divina giustizia un debito infinito che non può essere pagato dall'uomo finito, se a ciò non provvedesse la bontà divina col sacrifizio infinito di Cristo.

Ma ben presto, specialmente in occasione della famosa questione degli universali — cioè se gli attributi che si predicano del reale siano pur essi reali, o siano invece puri nomi — si andò acquistando un più vivo senso delle esigenze della logica e si cominciò a dubitare della possibilità della dimostrazione razionale dei dogmi, per lo meno dei dogmi più specifici: trinità, incarnazione, natura di Cristo, grazia, ecc.

Ma la scolastica non rinunziò al tentativo di sistemare in unico organismo la dottrina della fede. E dopo una serie di grandi maestri tale sforzo culminò nell'opera del domenicano S. Tommaso d'Aquino. Tale sintesi si compì sotto l' influsso del risorto studio di Aristotile. La filosofia aristotelica venne accettata come propedeutica della teologia: la pura ragione può arrivare fino alle soglie: elevarsi alla concezione dell'anima e del monoteismo razionale d'Aristotile, di Dio atto puro e pensiero del pensiero. Ma l' interna conoscenza di questa divinità è rivelazione, si consegue per la fede. Senonchè questo mondo della fede si riordina e si disciplina secondo gli schemi aristotelici. I misteri sono spiegati o adombrati con termini della filosofia dello stagirita. Per es. il dogma della presenza reale di Cristo nell'eucaristia viene rappresentato in base alla distinzione aristotelica di sostanza e di accidente, cosicchè nell'ostia consacrata sussisterebbero solo gli accidenti delle specie eucaristiche, mentre la sostanza sarebbe il corpo di Cristo.

Con questa sistemazione aristotelica si cerca di raggiungere se non la dimostrazione della razionalità del dogma, almeno quella della superrazionalità. Il dogma, anche se non può essere dimostrato, non è irrazionale e si può dimostrare che le obbiezioni che gli si muovono contro non hanno valore. Riprendendo un motivo aristotelico, S. Tommaso poneva l'uomo come anello di congiunzione fra natura e spirito. La cosmologia antica e ogni altra forma di sapere medioevale vennero così strettamente congiunte a questa sintesi religiosa da parere che il sistema religioso non potesse reggersi altro che su quella forma di scienza.

Ma lo sforzo del tomismo, di allacciare ancora verità di fede e verità di ragione, non potè essere mantenuto dalla stessa scolastica. Il francescano Duns Scoto (m. 1308) nell' interesse stesso della religione combattè il tomismo incline a considerar Dio più come intelletto che come volontà, e giunse a contrapporre nettamente verità di fede a verità di ragione. Nessuna coordinazione fra le due verità, le quali possono contraddirsi. Pareva che con ciò si rivalutasse il valore eroico alla fede. Senonchè, privata d'ogni intelligibilità, la fede perde ogni interesse spirituale. La distinzione delle due verità fornisce un comodo riparo per le nuove audacie del pensiero.

La ragione si sente liberata dal compito di puntellare la fede, e la scolastica rinunzia

al suo compito nello stesso punto in cui alla chiesa sfugge il controllo del mondo.

Rimanendo pur fermi gli aspetti esteriori del cattolicismo, lo spirito umano seguì una nuova ispirazione che si modella idealmente sull'antichità classica, in una libera celebrazione del valore intrinseco all'uomo e alla natura, come manifestazione di valore divino.

E questa ispirazione lumeggiandosi con reminiscenze platoniche e neoplatoniche orientò lo spirito umano verso concezioni immanentistiche, in cui la divinità veniva sentita e concepita non più estrinseca ed esterna all'uomo ed al mondo, ma ad essa compenetrata come vitalità generante.

La riforma protestante.

Le forze che premevano per la dissoluzione del cattolicismo medioevale erano molte e le abbiamo esaminate: bisogno degli stati nazionali di liberarsi dal controllo della chiesa forza internazionale; corruzione e decadenza morale di vasti strati del clero, mercimonio delle cose sacre, crisi sociale che si appuntava contro la chiesa ormai troppo vincolata ai suoi beni sterminati, cupidigia da parte di principi e signori verso i beni ecclesiastici, formazione d'un laicato colto che mal sottostava al clero ed aspirava ad una sua vita religiosa autonoma, come attesta la forma-

zione, specialmente nei Paesi Bassi e Renani, di numerose confraternite mistiche; formazione d'un pensiero libero e critico nella cultura, che non poteva non avere i suoi riflessi nella reinterpretazione della fede e del dogma. Notevole per quest'ultimo rispetto l'interpretazione neoplatonica del pensiero di Paolo da parte di Marsilio Ficino, e la propaganda di Erasmo di Rotterdam per il ritorno alle vere fonti del cristianesimo, cioè agli evangeli, volgendo le spalle all'opprimente teologia scolastica.

Da tutti questi punti di vista si tentò di riformare la chiesa: anche in Italia, paese dei meno propizi ad una riforma perchè cointeressato alla situazione esistente, Girolamo Savonarola tentò, sullo scorcio del XV secolo, una riforma morale del cattolicismo.

Ma perchè una riforma riuscisse pienamente, occorreva che tutte le diverse forze e e i diversi motivi venissero posti simultaneamente in moto, e trovassero un'unità superiore. Per far ciò era necessaria una personalità superiore. E non solo: tale unificazione di motivi e d'interessi non poteva essere frutto di calcolo cerebrale — perchè non avrebbe soddisfatto i più profondi bisogni della fede — ma doveva esser viva passione, che aprisse la possibilità d'una nuova vita religiosa: sì che dietro di essa si mettessero le anime fervide, e di essa si ammantassero gl'interessi politici ed economici che s'appuntavano contro la chiesa.

Chi trovò la chiave della situazione, quasi a sua insaputa, ignaro della tempesta che avrebbe suscitato, fu un frate agostiniano tedesco, Martin Lutero.

Nato nel 1483 ad Eisleben in Sassonia da una famiglia di contadini, fu mantenuto agli studi con grandi stenti dalla famiglia. Ma a 22 anni, nel 1505, colto da una crisi religiosa, entrò nell'ordine agostiniano, cercando pace con Dio, e sperando di trovarla nel convento.

Il problema religioso continuò ad assediarlo. Si sentiva peccatore, in difetto sempre con Dio. Qualunque sua opera meritoria era nulla in confronto al debito verso Dio. Dio gli appariva nell'aspetto terribile ed inesorabile del Vecchio Testamento, implacabile nell'esigere ciò che l'uomo non può dare. Questo suo sgomento s'accresceva per la ferma credenza nel diavolo, come forza attiva ribelle a Dio. Questo spasimo non fu placato dagli studi teologici, che lo misero in rapporto col pensiero della tarda scolastica.

Non aveva grande cultura: non grandi influenze aveva avuto su di lui l'umanesimo, che in Germania e nei Paesi Bassi, a differenza dall' Italia, si rivolgeva in modo speciale al problema religioso. Per molti rispetti egli era ancora un uomo medioevale. Solo nello sviluppo prepotente, enorme, della propria individualità si manifesta in lui l'uomo del rinascimento.

Ora egli andava cercando la soluzione del suo rapporto con Dio, e non lo trovava negli istituti della chiesa, i quali anzi lo esasperavano. Un raggio di luce gli venne dalla lettura delle lettere di Paolo. Secondo Paolo all'uomo che nulla può per le sue sole forze, che è carnalità serva del peccato, Iddio, per grazia sua — non per meriti umani che abbiano un qualche valore — computa a giustizia la fede, sì che l'uomo peccatore si assimila la *giustizia*, cioè la piena perfezione religiosa, di Cristo. Facendo centro su questa tesi paolina, la concezione religiosa di Lutero si capovolse. Il Dio implacabile gli si tramutò nel Dio di bontà e di grazia che giustifica l'uomo per la sola fede. Nella sua intimità egli sperimentò questo miracolo della fede che, suscitata dalla scrittura, dà pace e garanzia di salute.

Lutero perciò scopriva una delle sorgenti psicologiche del cristianesimo in Paolo. Senonchè questa concordanza con l'apostolo, nella tesi della grazia e della giustificazione per la fede, era, senza ch'egli se ne accorgesse, rottura con la chiesa. Egli senz'accorgersene procedeva in direzione diametralmente opposta allo sviluppo storico della chiesa. Infatti l'esperienza psicologica di Paolo si svolse, sia nel pensiero paolino, sia nella successiva storia cristiana, in una concezione obbiettiva sacramentale, che spiegava l'esperienza mistica subiettiva. Invece Lutero, dalla concezione sacramentale della chiesa (cioè che i doni

della grazia e dello spirito sono obbiettivamente contenuti nei sacramenti e sono amministrati dalla chiesa e sono efficaci *ex opere operato*) voleva risalire all'esperienza psicologica in cui si celebrava questa certezza di salute e questa rivelazione del Dio della bontà e della grazia.

Così Lutero eliminava due punti capitali del cristianesimo e non solo di quello medioevale: la mediazione della chiesa nei rapporti fra Dio e uomo (poichè la fede del singolo arriva direttamente a Dio e consegue senz'altro la giustificazione), e la concezione estrinseca, obbiettiva, dei sacramenti, sulla cui amministrazione la chiesa fondava tutti i suoi diritti: infatti per Lutero nella fede interiore si svolgeva tutta la vita religiosa. Erano minati perciò i due pilastri fondamentali dell'edifizio ecclesiastico.

Lutero dapprima non sentì le conseguenze della sua interpretazione biblica, continuò a sentirsi buon cattolico, e svolgeva tranquillamente la sua attività come professore all'università di Wittenberg da recente fondata da Federico il Saggio, elettore di Sassonia, diffondendo l'amore per gli studi biblici.

Ma bisognava che nulla turbasse questa sua nuova concezione, che per lui era tutta la verità rivelata, senza di cui non poteva sentirsi cristiano, e sarebbe ripiombato nella sua disperazione religiosa.

Ciò non fu possibile.

Papa Leone X, per curare la costruzione della nuova gigantesca chiesa di S. Pietro in Roma, aveva iniziato in Germania la vendita delle indulgenze, incaricandone l'arcivescovo di Magonza che aveva appaltato l'affare ai frati domenicani.

Le indulgenze consistevano in ciò: secondo la teoria della penitenza, il perdono dei peccati è concesso per il pentimento. Ma il perdono dei peccati non esclude l'ammenda temporale, l'opera con cui si deve riparare al male fatto. Il papa, in virtù dei poteri delegati da Cristo a Pietro, poteva rimettere l'ammenda, o tramutarla in ammenda pecuniaria. La cosa, nella prassi intesa a cavar denari ai fedeli, diventava scandalosa. Le moltitudini non intendevano spesso la differenza fra remissione del peccato e remissione dell'ammenda e credevano di comprare la remissione dei peccati.

La concezione giuridica della penitenza, non arrivando mai alle intenzioni, indeboliva l'austerità etica e portava ad una specie di fariseismo. Lo smercio delle indulgenze assumeva forme scandalose: venivano usati mezzi ciarlataneschi: i boni d' indulgenza diventavano oggetto di traffico bancario.

Ma, sopra tutto, ciò che stava a base di tale commercio era il concetto delle opere meritorie valevoli di fronte a Dio: concetto profondamente repugnante alla teoria di Lutero sulla grazia e sulla giustificazione per la sola fede.

Lutero si levò a difendere il suo dogma capitale, e la sera del 31 ottobre 1517 affisse alla porta della cattedrale di Wittenberg 95 tesi contro la teoria delle indulgenze, dichiarandosi pronto a sostenerle contro tutti.

Non intendeva affatto rompere con la chiesa cattolica. Ma, ingolfatosi in dispute teologiche, difese con furore e testardaggine la sua dottrina. Alle sue tesi gli avversari, specialmente i domenicani, contrapposero i canoni della chiesa, bolle pontificie e deliberazioni di concili.

Lutero, sicuro di difendere la parola rivelata, li rigettò sostenendo la fallibilità di papi e di concili. Invitato dal papa, per mezzo del cardinale legato, a ritrattarsi rifiutò. Il papa condannò le sue dottrine, e lui bruciò (dicembre 1520) la bolla pontificia sulla piazza di Wittenberg. Scomunicato, fu chiamato da Carlo V nuovo imperatore, che non voleva rotta l'unità religiosa dei suoi stati, a discolparsi alla dieta di Worms (1521). Gli amici lo dissuadevano dal fidarsi del salvacondotto imperiale ricordandogli il caso di Giovanni Huss. Rifiutò dicendo che anche se vi fosse stato un diavolo per ogni tegola di Worms, non sarebbe tornato indietro.

Difese la sua dottrina di fronte all' imperatore e fu messo al bando dell' impero. Per salvarlo dai pericoli, Federico il Saggio lo rapì nel castello di Wartburg. Visse nascosto per più di un anno traducendo in tedesco la Bib-

bia e allagando la Germania (e qui si vide l'importanza dell'invenzione della stampa) di opuscoli e di libelli.

A pezzo a pezzo l'edificio ecclesiastico medioevale cadeva sotto la sua critica. La teoria delle buone opere come mezzo di salute, il sacramento della penitenza, la monarchia papale, il culto dei santi, la teoria dei sacramenti, della mediazione ecclesiastica, dei voti monacali, dei privilegi del clero come classe separata dal comune dei credenti, crollavano in base al principio della giustificazione per la fede. Crollava in gran parte l'edifizio dogmatico ecclesiastico del medio evo. Lutero credeva di potersi fermare al cristianesimo antico dei concili di Nicea e di Calcedonia.

Tutto lo sviluppo medioevale gli pareva — non gli era possibile un equo giudizio storico — una falsificazione del vero cristianesimo. Per lui il papa era l'anticristo profetato dall'Apocalisse.

I sacramenti da lui venivano ridotti a due: il battesimo e l'eucaristia. Il battesimo però non era un vero sacramento, ma solo un simbolo. L'eucaristia conservava ancora un significato sacramentale: solo, egli non l'interpretava secondo la teoria della transustanziazione; formulava invece la teoria della consustanziazione: cioè della presenza reale del corpo e del sangue di Gesù Cristo insieme con la sostanza del pane e del vino. E su questa tesi Lutero insistette tenacemente sì

da rompere ogni rapporto con altre correnti riformatrici — specialmente con quella svizzera rappresentata dallo Zwingli.

L'unico mezzo di rivelazione di Dio è la scrittura: la tradizione è respinta. La chiesa è ridotta ad una vaga generalità: è l'unione di tutti coloro in cui la parola di Dio opera il miracolo della grazia. Ma in concreto non esistono che chiese particolari, nei singoli stati, come organi di predicazione della parola di Dio: e la sovrintendenza su queste chiese è affidata all'autorità politica locale come al membro eminente della comunità.

Il culto consisteva esclusivamente nella predicazione, nel canto, nell'eucaristia. Il pastore non ha nessuna prerogativa d'ordine. L'etica era tutta derivata dalla coscienza della grazia divina.

Questo sviluppo della cocciuta tenacissima fede di Lutero, diede la tempra a tutte le opposizioni, e le riunì contro la chiesa cattolica. Attirò a sè i movimenti mistici vivacissimi nella religiosissima Germania, e in gran parte, non ostante l'opposizione d'Erasmo, il movimento umanistico. Trovò una grande popolarità come ribellione nazionale tedesca contro il dominio e lo sfruttameno fiscale di Roma. I principi tedeschi videro un'ottima occasione per incamerare i beni e le giurisdizioni ecclesiastiche, accrescendo le proprie forze a detrimento delle residue energie unitarie dell'impero. Vescovi e abati passavano

al luteranesimo appropriandosi dei feudi ecclesiastici. Dai conventi, veri reclusori di cadetti, frati e monache fuggivano via dando al movimento predicatori evangelici, e anime vivamente interessate ad impedire ogni restaurazione.

La predicazione evangelica, come nell' hussismo, faceva germogliare la rivoluzione sociale. Nel 1523 scoppiava la guerra dei cavalieri, cioè della piccola nobiltà premuta insieme dalla grande nobiltà e dalla borghesia cittadina; nel 1524 i contadini tentarono di distruggere le servitù feudali, ma vinti e sbaragliati da borghesi e da nobili perirono a migliaia. La rivoluzione sociale poi ridivampò nel 1534-35 nelle città della Vestfalia ad opera d'una setta avversa a Lutero. Gli Anabattisti, mistici quietisti insofferenti dell' ingerenza statale nella religione, e perciò mal visti e mal tollerati, proruppero in un tentativo di comunismo biblico a Münster. Anche questa rivoluzione fu soffocata nel sangue.

Ma da tutta quest'esplosione rivoluzionaria, a cui corrispondevano simultaneamente altri moti in Isvizzera, in Inghilterra, in Francia, si vedeva chiaramente che il fondamento della religione, posto da Lutero nella Bibbia, era troppo indeterminato e vago: perchè la parola della Bibbia non può mai esistere al di fuori dell' interpretazione di chi la legge. Ebbero così origine profonde differenze d' indirizzi e si rese difficilissimo l'accordo fra i

seguaci della riforma. Inoltre, la molteplicità dei libri e delle idee della Bibbia faceva sì che gli uni dessero risalto ad una serie di scritti, altri ad un'altra: mentre per Lutero il nocciolo era nelle lettere di Paolo, altri davano importanza agli scritti del Vecchio Testamento.

Di fronte a tale tumulto di idee e di conseguenze Lutero divenne più intollerante, avverso sopra tutto a ogni dilatazione della questione religiosa nel campo sociale. Si schierò dalla parte dei principi tedeschi che cercavano di consolidare la propria autonomia in veri e propri stati indipendenti, contro i tentativi d'unificazione di Carlo V. Perciò in Germania la storia del protestantesimo si fonde con la lotta politica fra signori degli stati feudali e impero.

Carlo V tentò di soffocare più volte la riforma, ma sempre distratto dalle lotte con Francesco I e coi Turchi dovette più e più volte concedere una temporanea tolleranza nell'attesa che un concilio plenario ristabilisse l'unità cristiana.

Tentò di sottomettere nel 1530 i ribelli, ma non riuscì ad altro che a provocare una lega (a Smalcalda) fra i principi luterani, e dovette soprassedere per far fronte ai Turchi e riprender la lotta con Francesco I. In quest'occasione i riformatori presentarono la solenne protesta di Augusta, da cui trassero il nome di protestanti.

Riunito nel 1545 il concilio di Trento, Carlo V ritornò all'offensiva, e potè illudersi d'aver definitivamente fiaccato il protestantesimo con la battaglia di Mühlberg (1547). Ma il risorgere delle lotte con la Francia, la sospensione del concilio, il passaggio alla parte avversa di Maurizio di Sassonia che lo aveva aiutato a riportar vittoria, capovolsero la situazione; e nel 1555 stanco del suo lavoro di Sisifo concesse completa tolleranza religiosa ai protestanti ponendo solo dei limiti ad una ulteriore secolarizzazione dei possessi ecclesiastici e l'anno seguente abdicò (pace d'Augusta).

Nel secolo seguente, con la guerra dei trent'anni la casa d'Austria di Germania tentò ancora una volta di fiaccare insieme il protestantesimo e l'autonomia dei principi tedeschi. Non vi riuscì, e la pace di Westfalia (1648) ribadì la libertà religiosa. Tale libertà non si riferiva ai singoli, ma ai principi, i quali potevano imporre, secondo che fossero cattolici o protestanti, la propria confessione religiosa ai sudditi, salva per costoro la facoltà d'emigrare.

Lo sviluppo aristocratico e spiccatamente tedesco della riforma luterana, se la fece diffondere nei paesi scandinavi, fu d'ostacolo alla sua diffusione presso i paesi meridionali ed occidentali. Ivi il protestantesimo assunse diverse forme per opera principalmente di Zwingli e di Calvino.

Zwingli, prete prima di Glarus e poi di Zurigo, maturò sotto l'influsso dell'umanesimo d'Erasmo di Rotterdam, e nel fervore della vita politica della confederazione svizzera. Meno impetuoso di Lutero, più metodico e riflessivo, fece i primi passi nel senso della riforma cercando d'attuare quel ritorno alle fonti, predicato da Erasmo. Il problema centrale del pensiero protestante — la grazia e la giustificazione — egli lo sentì meno appassionatamente ma con più coerenza di Lutero, arrivando ad un più rigoroso predestinatismo. Seppe anche meglio dedurre un'etica dalle premesse teologiche.

Indusse il suo ed alcuni altri cantoni a distaccarsi dalla chiesa cattolica e a subordinare al proprio controllo le chiese locali. Divenuto progressivamente più audace, nella questione eucaristica andò oltre Lutero sostenendo che l'eucaristia è un puro simbolo commemorativo; nella questione politica tentò di piegare con la forza i cantoni cattolici. Cadde nella battaglia di Cappel (1531) e il partito riformatore, sconfitto, dovette rassegnarsi a lasciare la Svizzera religiosamente divisa in cantoni cattolici e in cantoni riformati.

La riforma dello Zwingli fu in seguito assorbita dall'opera più grandiosa di Calvino.

Nato a Noyon in Francia nel 1509, Calvino appartenne ad un nucleo d'anime fervide che tentò di rinnovare il cristianesimo. Fuggiasco

dalla Francia quando Francesco I si decise recisamente a reprimere ogni tentativo di riforma, riparò in Ginevra, città che, sottrattasi al dominio dei duchi di Savoia e poi a quello del vescovo si trovava sotto la protezione della Confederazione svizzera. Calvino divenne il legislatore religioso e politico della città, e ne fece la cittadella e il seminario della riforma occidentale. Anima più cupa e dura di Lutero ebbe più alte doti di organizzatore ecclesiastico, degno in questo di tener testa al suo contemporaneo Ignazio di Loyola, fondatore dell'ordine cattolico dei Gesuiti. Nel luteranesimo il fatto più notevole era questo: la quasi completa dissoluzione dell'organismo ecclesiastico (che nel suo residuo veniva abbandonato al potere laico) per lo sviluppo della vita religiosa individuale.

Il rinsaldamento dell'organismo ecclesiastico diventava una necessità nella posizione di battaglia contro la chiesa cattolica. Questo rinsaldamento fu possibile a Calvino per la sua più cupa religiosità.

Pur affermando la grazia e la predestinazione, Lutero si fermava sull'esperienza della fede come salute in atto, e celebrazione della bontà di Dio. Calvino invece, formulando obbiettivamente la teoria della grazia, ribatteva sulla doppia predestinazione da parte di Dio; dei salvati e dei perduti. Il Dio di Calvino non opera perciò tanto per la dimostrazione della propria bontà, quanto per l'affermazione della propria potenza.

Perciò la comunità degli eletti, anche se non assolutamente pura, ha il diritto di affermarsi nel mondo, e di creare le proprie condizioni di vita, piegando i reprobi. Tutta la dottrina di Calvino si colorisce perciò d'un fanatismo dedotto in gran parte dal Vecchio Testamento, a maggior gloria di Dio. Da ciò la sua concezione teocratica. Lascia coesistere parallelamente stato e chiesa; in ultima istanza riconosce allo stato un certo controllo sulla chiesa, ma alla chiesa lascia una vasta autonomia; essa poggia sulla comunità dei credenti, ha una complessa gerarchia ed esercita un controllo sui costumi.

Perciò, pur non essendo affatto democratico, il calvinismo ebbe una capacità di sviluppi borghesi e repubblicani come dimostra la sua storia in Inghilterra ed in Olanda.

E quando invece d'uno stato amico ebbe di fronte, p. es. in Francia, uno stato avverso, la chiesa calvinista potè chiudersi in se stessa come stato entro lo stato e sostenere guerre e lotte accanite.

Calvino morì nel 1564, ma ancor lui vivente il calvinismo s'era diffuso impetuosamente in Occidente. In Francia — specialmente nel Mezzogiorno — il partito calvinista (Ugonotti) crebbe, per il confluire di molta parte della borghesia e con l'aiuto di una parte dell' irrequieta nobiltà, a grande potenza e con le guerre di religione (1562-1594) tentò di divenire preponderante.

Il piano fallì, ma il re Enrico IV, antico duce degli Ugonotti, concesse loro libertà di culto con l'editto di Nantes (1598). Il cardinale di Richelieu tolse agli Ugonotti molti dei privilegi politici conservati; Luigi XIV revocò l'editto di Nantes (1685) e con persecuzioni spietate riuscì a sradicare il calvinismo.

In Olanda il calvinismo si fuse col partito che rivendicava l' indipendenza nazionale dalla Spagna (1566-1609), e contribuì alla divisione fra l'Olanda e le Fiandre belgiche rimaste cattoliche.

Il calvinismo conquistò pure rapidamente la Scozia per opera di Knox e di là si propagò in Inghilterra, ove ebbe a lottare con la chiesa anglicana e si confuse con la lotta politica fra la monarchia e il parlamento.

La chiesa anglicana sorse nel 1533-34 quando il re d' Inghilterra Enrico VIII per motivi personali e insieme per conseguire la piena indipendenza nazionale da Roma, vivamente desiderata dagli Inglesi fin dai tempi del Wiclif, e un potere più illimitato con le ricchezze e il controllo della chiesa, si separò dalla chiesa cattolica. Avversario di Lutero, Enrico VIII mantenne intatto il dogma cattolico, limitandosi a mettere alla sua diretta dipendenza la chiesa e a disporre dei suoi beni, che abilmente distribuiti fra la nobiltà crearono un partito risolutamente antipapale.

Però sotto due dei suoi figli, Edoardo VI e (dopo la breve reazione cattolica di Maria la

Sanguinaria) Elisabetta, la chiesa anglicana assimilò parecchi elementi protestanti, sia luterani che calvinistici. Conservò però le forme gerarchiche del cattolicismo, principalmente l'episcopato che fa capo al primate di Canterbury, molte forme di liturgia cattolica, e rimase sempre un *instrumentum regni* della monarchia. Perciò mentre la chiesa anglicana in politica si identifica col partito dell'assolutismo regio, l'opposizione parlamentare finisce a coincidere col partito calvinista dei puritani. Le vicende di questo conflitto esulano dal nostro campo. Solo conviene tener presente che da queste lotte nacquero le libertà civili e religiose che resero grande il popolo inglese.

Non possiamo neppure esaminare le minori sette protestanti germogliate nel solco aperto da Lutero e da Calvino. Solo una certa importanza hanno per noi taluni tentativi di riforma manifestatisi in Italia, per un loro singolare aspetto razionalistico che si manifestò specialmente nelle dottrine antitrinitarie di Lelio e Fausto Socino: segno d'una preponderanza dell'ispirazione del rinascimento. Ma tali tentativi non trovarono in Italia nè condizioni politiche nè condizioni sociali propizie e fallirono completamente.

La storia del moto protestante, aspra di guerre, di rivoluzioni, di feroci discordie, ebbe un risultato importantissimo per la civiltà: il trionfo del libero esame. Questo risultato trascende di gran lunga il contenuto dottrinale

delle singole sette: conchiuse le lotte religiose la convinzione d'un' intimità di coscienza irraggiungibile dalla violenza esterna e da una legislazione puramente estrinseca che voglia dominare le fedi degli uomini. E insieme dal caotico conflitto di opinioni e di credenze fermentarono motivi profondi di verità filosofiche e ricche ispirazioni di vita, che andarono assumendo una sempre più spiccata fisonomia, e furono accettate come fondamento della civiltà moderna.

Libertà politiche e scientifiche, un'unità fra gli uomini superiore alle distinzioni religiose, e che si concreta nello stato, superiore alle distinzioni confessionali, furono gli ultimi portati, in gran parte non previsti, delle lotte religiose dei secoli XVI e XVII.

La controriforma.

Mentre la rivoluzione protestante nei suoi diversi aspetti dilagava e conquistava vastissimi territori, l'opera di difesa della chiesa cattolica procedeva in un primo momento lenta ed incerta. Il papato era impigliato nelle lotte politiche tra Spagna e Francia per il predominio in Italia: la corte pontificia, profondamente mondana, ostacolava ogni tentativo di rinnovamento religioso. Lo dimostrò l'accanita opposizione mossa al pio Adriano VI che

tentò di volgere le sue cure a rimediare alle condizioni della chiesa.

Inoltre il pericolo che convocando un concilio si risollevassero le pretese dei concili di Costanza e di Basilea, esisteva sempre, specialmente se si fosse dovuto trattare con i protestanti.

Quando nel 1529 (congresso di Bologna) il predominio spagnuolo parve consolidato in Italia, Carlo V cominciò a premere vigorosamente perchè con un concilio si ponesse fine allo scisma che rompeva l'unità religiosa dei suoi stati. Ma neppure in ciò le vedute dell' imperatore coincidevano con quelle del papa, perchè l' imperatore voleva che si facessero le dovute concessioni ai protestanti, il papa invece non voleva che fossero poste in discussione nè la supremazia papale, nè il dogma, ma accettati e confermati l'una e l'altro, il concilio si limitasse ad una riforma pura e semplice del costume ecclesiastico. Per questa via si pose il papa Paolo III Farnese, il quale, per quanto fosse uomo di vita scandalosa (era stato creato cardinale da Alessandro VI per intrighi poco edificanti, e poneva ogni sua cura a creare uno stato al proprio figlio Pier Luigi), sentì il bisogno di arginare l'ondata della riforma. Il concilio fu convocato a Trento, città italiana ma possesso imperiale alle frontiere della Germania, e fu presieduto dai legati pontifici. Convocato, dopo numerosi rinvii, nel 1545 a Trento, trasferito a Bologna

e quindi sospeso nel 1547 per il risorgere di contrasti fra papa e imperatore, riaperto a Trento e poi ancora sospeso nel 1551-52, concluse definitivamente i suoi lavori nel 1562-63.

I tentativi di operare una riconciliazione coi protestanti furono vani perchè giammai essi avrebbero potuto accettare le condizioni preliminari, che ribadivano l'autorità pontificia da loro messa in questione.

Il concilio condannò la dottrina della giustificazione per la sola fede, cercò di stabilire i limiti entro cui è ammissibile la tesi della grazia: tali che non uccidano il libero arbitrio e la funzione mediatrice della chiesa. Ribadì il valore della tradizione come sorgente di verità, diede valore canonico alla traduzione latina della Bibbia (la Vulgata di S. Girolamo) e ne vietò l'interpretazione ai laici riservandola all'*ecclesia docens*. Riconobbe anche valore canonico a molti scritti esclusi dal canone del V. Testamento, ma per lunga tradizione ricevuti dalla chiesa (apocrifi del V. Testamento: per es. i libri di Tobia, di Giuditta, della Sapienza di Salomone ecc.). Il dogma cattolico fu nuovamente definito secondo le formule di S. Tommaso, la cui dottrina diventò uno dei pilastri della dottrina cattolica. L'autorità pontificia fu difesa dagli attacchi protestanti ed esaltata in guisa da preparare il futuro dogma dell'infallibilità papale.

Da questi presupposti fu ricavata la riforma dei costumi del clero, di cui fu ispiratore

S. Carlo Borromeo. Fu vietato il cumulo dei benefici ecclesiastici in un'unica persona, fu imposto ai vescovi di risiedere nella propria diocesi e di sovrintendere al clero e all' istruzione religiosa del popolo: furono stabiliti seminari per l' istruzione dei futuri chierici, furono repressi abusi d'ogni genere.

Così dal concilio tridentino la chiesa cattolica uscì ridotta e insieme rafforzata. Il papato, richiamato alle sue funzioni religiose, e ormai rafforzato nei suoi domini temporali, fu padrone indiscusso della chiesa, che amministrava per mezzo di congregazioni centrali di cardinali preposte ai diversi rami. Organi principali di repressione dell'eresia furono la Santa inquisizione, dipendente dalla congregazione del Santo uffizio, e l' indice dei libri proibiti. L' inquisizione, che nel secolo XV era stata riformata in Ispagna attribuendole grandi poteri religiosi e politici insieme, venne diffusa in molti stati cattolici. Curava la repressione dei reati di opinione religiosa e di propagazione delle eresie. Talora arrivava a pene crudelissime — come il rogo — che le crearono intorno una fosca leggenda. E per quanto essa fosse men trista della sua fama, e la sua procedura fosse migliore di quella degli altri tribunali penali dell'epoca, su di essa si riversò l'odio delle successive generazioni. L'umanità acquistò coscienza che l' inquisizione esorbitava dai limiti entro cui può svolgere la sua attività un tribunale, poichè

perseguiva non azioni ed opere, ma convincimenti che non rientrano nella sfera del giure.

Con l'indice dei libri proibiti, e con la censura ecclesiastica, si cercò di porre un freno alla stampa, che si era rivelata nella riforma uno dei maggiori strumenti delle idee novatrici.

L'efficacia di tali mezzi di repressione si rivelò più che dubbia, perchè non arrivò a fermare la propagazione di nuove idee filosofiche e scientifiche che dovevano in seguito scuotere l'edifizio ecclesiastico. Perciò se la controriforma resistette per due secoli, ciò fu dovuto non esclusivamente ai mezzi di repressione, ma anche ad energie intrinseche al cattolicesimo.

In realtà nella controriforma era la religione di popolo dell'Italia, della Francia e della Spagna che reagiva al radicalismo di Lutero e di Calvino. Sotto la buccia scettica della civiltà del rinascimento esisteva ancora un nocciolo di religione popolare. E il popolo non voleva distrutto il culto delle sue Madonne, dei suoi santi, delle sue reliquie. Le classi colte non erano in grado di opporsi a questo risveglio cattolico e si posero al suo servizio, e gli prestarono la loro politica machiavellica e la loro cultura. Il rinascimento non aveva la capacità di divulgarsi in forme popolari, perchè troppo raffinato e troppo preponderantemente artistico.

Dovette perciò mitigare le sue audacie nel

campo religioso e dissimulare ciò che non si adattava più allo spirito cattolico. Segni di disagio però si notano nei continuatori di quel grande movimento: nel Tasso, poeta sempre tormentato dal dubbio di non poter essere pienamente cattolico, nel Bruno, nel Campanella, nel Galilei, irrequiete figure di filosofi e di scienziati che non arrivano a sistemarsi nel risorto sistema cattolico.

Segno del risveglio cattolico sono gli ordini religiosi che sorgono o si riformano poco prima o simultaneamente o poco dopo il concilio tridentino: i Camaldolesi, i Somaschi, i Francescani riformati, i Cappuccini, i Barnabiti, i Carmelitani riformati da S. Giovanni della Croce, gli Oblati, gli Scolopi, i Teatini, e numerose altre confraternite. Massimo fra tutti, l'ordine dei Gesuiti fondato da S. Ignazio di Loyola. Cavaliere avventuroso e scapestrato, durante la convalescenza di alcune ferite riportate si convertì, e pose al servizio di Dio e della Vergine, di cui si proclamò cavaliere, la sua bollente attività. Già maturo negli anni si piegò agli studi di teologia, e si levò con pochi compagni campione fedelissimo del papato.

Aveva qualcosa dell'audacia di quei *conquistadores* che in quell'epoca in America con un pugno d'uomini si lanciavano alla conquista di regni, quando seguito dai suoi pochi compagni progettava un ordine religioso, che sottoposto ad una disciplina più che militare,

in cui l'inferiore s'abbandonasse al superiore *perinde ac cadaver*, si ponesse alla diretta dipendenza del papa. Il nuovo ordine, riconosciuto da papa Paolo III nel 1540, finì a rivolgere la sua attività, invece che contro Turchi, contro l'eresia protestante. La controffensiva fu quanto mai vigorosa: colla predicazione, con la scuola, col confessionale e sopratutto accaparrandosi l'animo dei principi, la Compagnia di Gesù riuscì a salvare alcune regioni al cattolicismo e a riconquistarne altre. Il suo metodo consisteva sopratutto nel conquistarsi le coscienze. I Gesuiti non erano molto rigorosi. Essi svolgevano l'etica in una complessa casistica che lasciava vivere tranquillamente nel mondo e secondo i costumi del mondo: solo, chi da essi fosse stato educato (ed era la maggior parte delle classi dominanti, perchè ad esse si rivolgeva la scuola dei gesuiti) sentiva sempre il bisogno di accordare il dissidio pel tramite del confessore gesuita che diveniva il padrone della sua coscienza.

Così essi riuscirono, in un'epoca in cui gli stati tendevano alla piena indipendenza e respingevano nettamente ogni pretesa medioevale di predominio papale, a mantenere un accordo parallelo fra chiesa e stato.

E come con la loro inframmettenza dominavano negli stati cattolici, così dominavano anche in Roma, e il papa finiva spesso a essere come prigioniero di questa devotissima mi-

lizia. Insieme svolgevano missioni attivissime in Oriente (Indie, Cina, Giappone) e nelle Americhe (Paraguay) per la conversione dei gentili.

Il fervore della controriforma si manifestò anche nell'ultima fioritura di santi cristiani; di solito eroi delle buone opere di misericordia, per es. S. Filippo Neri, S. Camillo de Lellis, S. Caterina de' Ricci, S. Carlo Borromeo, S. Francesco di Sales, S. Francesco Saverio, S. Giuseppe Calasanzio.

Senonchè tutto questo risveglio non produsse nè un pensiero nè una figura la cui significazione, universalmente umana, trascendesse i limiti particolari della chiesa. Era di ostacolo la rigidezza del dogma tridentino, che rendeva difficile, quasi impossibile, un ravvivamento della credenza. Si richiedeva una passività e un'acquiescenza supina, a ricevere la credenza già elaborata e fissata. Perciò più che a rivivere la credenza cristiana nei suoi punti centrali, questa religiosità della controriforma si rivolse a devozioni e a culti collaterali. Sorse così il culto del S. Cuore di Gesù, a cui seguì quello del S. Cuore di Maria, si rinforzò il culto della Vergine, preparando il dogma dell' Immacolata Concezione; con gli esercizi spirituali si cercò di ridestare artificialmente il pensiero dei misteri religiosi.

Ma una gran parte della vita degli uomini sfuggiva sempre all' impronta della chiesa.

Il cattolicesimo e la civiltà moderna.

La controriforma per molti rispetti era un compromesso fra la cultura del rinascimento e la religione tradizionale popolare, che il rinascimento non voleva combattere a fondo non sapendo come sostituirla. Anche l'accordo fra gli stati e la chiesa è fondato su compromessi e su concordati; poichè i sovrani non riconobbero più la supremazia politica del papa e protestarono contro il tentativo del papa di riaffermare suo il dominio universale sui principi con la ripubblicazione della bolla di Bonifazio VIII *Unam Sanctam*, e negarono l'immediato riconoscimento dei decreti del concilio tridentino come leggi di stato.

Compromesso era la politica stessa gesuitica, intesa a far sì che la vita laica non assumesse forme anticattoliche, anche consentendo molte, troppe, concessioni alla vita nel mondo. Tutto ciò era segno d'un' incapacità del rinnovato cattolicismo ad improntare di sè tutta la vita e il pensiero dei popoli. La rinnovata scolastica rimaneva completamente sterile nel campo scientifico. L'etica gesuitica veniva gravemente scossa dalla polemica coi Giansenisti.

I Giansenisti erano un nucleo di cattolici ferventi sostenitori della dottrina della grazia nella forma agostiniana lumeggiata da Cornelio Giansenio nella sua opera su S. Agostino. Eliminate le tesi protestanti, si riaffer-

mava pure la grazia divina preveniente e irresistibile, la doppia predestinazione e un'etica fondata sulla coscienza della salute per grazia.

I Gesuiti presero le difese del libero arbitrio. Senonchè mentre i Giansenisti consideravano che la più austera e irreprensibile vita dovesse essere il segno della grazia divina, i Gesuiti lasciavano cadere la loro tesi nel fariseismo dei casi particolari e persino nella così detta teoria del probabilismo: che cioè una azione sia lecita solo che la sua probabile moralità sia stata sostenuta da un qualche dottore, e che la si possa seguire anche a preferenza d'un'azione più sicura.

Contro questo rilassamento levò alta protesta una delle più grandi anime cristiane, Biagio Pascal. I Gesuiti fecero condannare a più riprese dal papa il giansenismo, che fu perseguitato in tutti i modi. Non ostante ciò una tenue corrente giansenistica conservò, a traverso il XVIII secolo, un ideale di più austera religione, e, fatto notevole, a questa tradizione giansenista attinsero in gioventù taluni dei maggiori uomini del nostro Risorgimento: Manzoni, Mazzini, Gioberti.

Più gravemente fu intaccato il cattolicismo della controriforma dallo sviluppo del pensiero del rinascimento in una nuova scienza e in una nuova filosofia. G. Bruno, Campanella, Galilei, Keplero, Spinoza, Leibnitz, Locke, Vico, sono le figure più significative di questo

movimento nei suoi più diversi aspetti. La scienza riallaccia le sue fila anche sopra l'abisso aperto fra cattolicismo e protestantesimo. Crolla la concezione antropocentrica del mondo, su cui pareva poggiasse tutta la concezione cristiana: che cioè la terra e l'uomo fossero il culmine della creazione divina. Si forma uno spirito razionalistico pel culto delle scienze esatte. Il criterio della verità è posto nell'evidenza matematica; vien considerato errore ciò che contrasta a tale chiarezza intellettuale. La fiducia nella ragione umana cresce a dismisura. Presto questo razionalismo abbandona la prudenza cauta con cui dapprima veniva affiancato alla verità cristiana senza invaderne il territorio. Il nuovo spirito trova modo d'estendersi in ogni campo.

La credenza cristiana, accettata o imposta più che sentita, viene combattuta con tutte le armi della ragione e della derisione, viene — specialmente dal Voltaire — considerata come impostura dei furbi a danno degli sciocchi, e trova ben povere forze per reagire e difendersi.

Un indeterminato teismo, prodotto di raziocinio, fu contrapposto alla fede cristiana. Le critiche che si muovevano simultaneamente a tutte le istituzioni politiche e sociali poi finivano a convergere contro la chiesa che quelle istituzioni appoggiava e confermava.

Questo movimento illuministico verso la metà del XVIII secolo s'appuntò contro l'or-

dine dei Gesuiti, chiave di volta di tutto il sistema della controriforma.

Il Portogallo e tutti gli stati borbonici (Francia, Spagna, Napoli, Parma) unirono le loro forze e indussero nel 1773 il papa Clemente XIV Ganganelli a sopprimere l'ordine famoso. Numerosi principi e ministri riformatori, specialmente Giuseppe II d'Austria e Pietro Leopoldo di Toscana, combattevano i privilegi medioevali della chiesa: sopprimevano congregazioni e conventi, giurisdizioni e supremazie ecclesiastiche, cercavano d'ovviare ai danni dei beni ecclesiastici, che, inalienabili, costituivano una manomorta dannosa all'economia. Si voleva insomma piegare al diritto comune chiesa ed ecclesiastici, e aprir la via alla tolleranza religiosa.

Intanto numerosi scrittori diffondevano i lumi della nuova scienza, combattevano con fanatismo l' intolleranza religiosa e la superstizione, propugnavano la libertà di coscienza e di scienza, e insieme impugnavano i dogmi e la disciplina della chiesa.

Il coronamento di questo sforzo illuministico si ebbe nella rivoluzione francese, che dapprima, con l'assemblea costituente, cercò di subordinare del tutto la chiesa di Francia allo stato, di poi col culto della Ragione (1793) tentò di sopprimere ogni culto, quindi col culto dell' Essere supremo e col teofilantropismo cercò di sostituire al cristianesimo il teismo puro e l'umanitarismo illuministico. La

critica illuministica urtò contro il suo limite quando per amore della tolleranza divenne intollerante e cercò di sradicare il cristianesimo. I tentativi di surrogare il cristianesimo apparvero assurdi, perchè muovevano da convincimenti puramente cerebrali e da interessi politici: mancavano di profondo calore.

Nel 1801, col concordato stretto con Pio VII, Napoleone restaurò il culto cattolico in Francia.

E da allora ebbe origine una progressiva rivalutazione del cristianesimo, che si accompagna a tutto il pensiero della prima metà del secolo XIX. Si rivelò il difetto della critica puramente intellettualistica dell'illuminismo, e progressivamente si riacquistò il senso del valore del cristianesimo come processo di formazione della civiltà umana. Questa modificazione d'atteggiamenti dipende da una rivoluzione filosofica che si compie fra la fine del secolo XVIII e il principio del secolo XIX, specialmente in Germania, in derivazione delle grandi filosofie di Kant e di Hegel.

Lo spirito umano viene rivalutato non solo come intelletto astratto, matematico, ma come radice prima di ogni realtà, come processo, che ha una storia in cui nulla può essere inteso senza i presupposti della sua esperienza. La storia viene esaltata al di sopra delle scienze esatte.

In questa direzione, più o meno chiaramente sentita, si orientò tutto il movimento

romantico. Dapprima questo movimento fu reazionario, specialmente con J. de Maistre e il de Bonald, di poi divenne più liberale e progressista. In Italia abbiamo filosofi e scrittori cattolici come il Manzoni, il Rosmini e il Gioberti che nel cristianesimo rivalutarono la più alta forma di morale e il fermento d'ogni civiltà.

Senonchè questa rivalutazione storica del cristianesimo, compiuta dal romanticismo, aveva per conseguenza l'esigenza d'un ulteriore sviluppo e d'una nuova funzione civile del cristianesimo. Il cristianesimo veniva riassorbito nella storia umana e rivalutato in funzione di essa, mentre sempre la chiesa aveva mirato ad assorbire l'umanità per i fini di Dio.

Perciò ben presto avvenne la rottura fra la chiesa e i suoi nuovi apologeti. Il papato dapprima condannò il cristianesimo democratico del Lamennais. Poi, per un momento, si lasciò travolgere, con Pio IX, dal sogno giobertiano di far nuovamente della chiesa il centro propulsore della civiltà. Ma intuì subito dopo il pericolo e si abbandonò all' indirizzo gesuitico (l'ordine di Gesù era stato ristabilito nel 1814 da Pio VII). A questa fase appartengono la proclamazione del dogma dell' immacolata concezione di Maria, il Sillabo, e il dogma dell' infallibilità papale.

Col dogma dell' Immacolata, dottrina che si dibatteva da secoli nella chiesa, si riconosceva alla Vergine una parte essenziale nel

riscatto: essa diveniva una delle protagoniste della salute perchè in lei s'arresta il peccato d'Adamo. Abbiamo un ampliamento del primitivo quadro del riscatto.

Col Sillabo Pio IX condannò tutta una serie di aspetti della civiltà moderna: dottrine e costumi insieme: panteismo, razionalismo, latitudinarismo, comunismo, società segrete, società bibliche, società clerico-moderate, errori sulla chiesa e i suoi riti, la separazione della chiesa dallo stato, il disconoscimento del potere temporale dei papi, ecc. Era una dichiarazione di guerra alla civiltà moderna.

Col dogma dell' infallibilità, secondo cui il papa che parla *ex cathedra* di dogma e di morale ha l'assistenza infallibile dello spirito santo, si completava e si esaltava l'assolutismo papale e si puntualizzava nel seggio di Pietro quella sorgente dello spirito e della grazia che la chiesa primitiva aveva sentito diffuso su tutta la comunità dei santi.

Leone XIII, successo a Pio IX, cercò d'attenuare l'aspro contrasto con la civiltà moderna. Ciò però favorì lo sviluppo d'un indirizzo audace, in una parte del clero, inteso a liberare il cattolicismo dal tomismo e a reinterpretare più liberamente gli spiriti e la storia della chiesa.

Pio X si vide costretto a ritornare indietro, a condannare tali dottrine (modernismo) e ad insistere sulla dottrina tradizionale. E la posizione della chiesa di fronte alla civiltà laica,

completamente autonoma, è ancora il più complesso problema del cattolicismo contemporaneo.

Insieme la civiltà laica va attenuando la sua primitiva ostilità, e, sviluppando in ciò gli spunti del romanticismo, mira ad assimilare in sè i valori cristiani come esperienza umana che non dev'essere perduta.

INDICE

IL CRISTIANESIMO ANTICO

L'ISLAM

IL CRISTIANESIMO MEDIOEVALE E MODERNO